Jean Delumeau

frica în occident
(secolele XIV-XVIII)
o cetate asediată

Volumul I

INTRODUCERE: Istoricul în căutarea fricii

1. FRICA TRECUTA SUB TĂCERE
în secolul al XVI-lea, nu-i uşor să intri noaptea în Augsburg. Montaigne, care vizitează oraşul în 1580, se minunează în faţa „porţii false" care, sub supravegherea celor doi paznicri, îi cerne cu grijă pe eălătorii sosiţi după apusul soarelui. Aceştia se izbesc întîi de-o poartă de fier tăinuită în zid, pe oare primul paznic, a cărui odaie se află la mai bine de-o sută de paşi, o deschide chiar din locuinţa sa cu ajutorul unui lanţ de fier, care „pe un drum foarte lung şi eu nenumărate coturi" trage un drug, tot de fier. Cum ai trecut de acest obstacol, poarta se închide la loc. Pe un pod acoperit, vizitatorul trece apoi şanţul ce înconjoară oraşul şi ajunge într-o piaţetă; acolo declară cine e şi unde va trage în Augsburg. Scuturînd un clopoţel, paznicul îşi anunţă atunci tovarăşul care pune în mişcare un mecanism aflat într-o galerie de lîngă o-daia sa. Mecanismul deschide mai întîi o barieră — tot de fier — apoi, cu ajutorul unei roţi mari, comandă podul mobil „fără să poţi ghici vreuna din aceste manevre: pentru că ele se transmit prin ziduri şi porţi şi pe neaşteptate totul se închide la loc cu mare vuiet". Dincolo de podul mobil se deschide o poartă mare „foarte groasă, care-i din lemn şi toată ferecată cu sprâncene 5 late de fier". Străinul pătrunde prin ea într-o

sală în care se pomeneşte închis, singur şi fără lumină. Dar o altă poartă, asemănătoare celei dintîi, îi îngăduie să intre într-o a doua sală unde, de astă dată, „e lumină* şi unde descoperă o căldăruşă de bronz atârnată de un lanţ. Acolo depune taxa de trecere. Al doilea portar trage lanţul, verifică suma depusă în căldăruşă. Dacă nu corespunde cu tariful legiuit, îl va lăsa pe călător „să dîrdîie acolo pînă-n zori". Dacă-i însă mulţumit, „îi deschide în acelaşi fel în«ă o poartă mare asemenea celorlalte, care se închide la loc de îndată ce a trecut şi iată-1 în oraş". Amănunt important ce întregeşte acest dispozitiv greoi şi bine gîndit în acelaşi timp: sub aceste săli şi porţi este amenajată „o pivniţă uriaşă unde pot fi adăpostiţi" cinci sute de oameni înarmaţi cu cai cu tot, gata pentru oriee eventualitate. In caz de război, ei sînt trimişi la luptă „fără ştirea prostimii din oraş1". Precauţii deosebit de grăitoare, pentru un climat de nesiguranţă: patru porţi grele una după alta, un pod peste un şanţ, un pod mobil şi o barieră de fier nu par a fi prea mult pentru a ocroti împotriva oricărei surprize un oraş de 60 000 de locuitori, cel mai populat şi mai bogat oraş din Germania pe vremea aceea. Într-o ţară căzută pradă certurilor religioase şi în timp ce Turcul dă tîrcoale la fruntariile imperiului, orice străin este suspect, noaptea mai ales. In acelaşi timp, „prostimea" ale eărei „emoţii"* sînt imprevizibile şi primejdioase e privită şi ea cu neîncredere. De aceea, se face în aşa fel încît să nu bage de seamă lipsa soldaţilor staţionaţi de obicei sub dispozitivul complicat al „falsei porţi". In interiorul

acesteia au fost puse la bătaie ultimele perfecţionări ale metalurgiei germane de pe atunci; astfel, o cetate mult rîvnită izbuteşte, dacă nu să alunge cu desă-

* în original imotions, cu sensul de tulburări populare care preced o răscoală şi cîteodată chiar cu acela de răscoală. Am păstrat cuvîntul „netradus", Intrucît autorul îl citează deseori din documentele de epocă, şi cu acest sens anume. (N. tr.). *

vîrşire frica dincolo de zidurile sale, măcar s-o îmblînzească îndeajuns ca să poată convieţui cu ea.

Mecanismele meşteşugite care îi apărau odinioară pe locuitorii din Augsburg au o valoare de simbol. Pentru că nu numai indivizii izolaţi, ci şi colectivităţile şi civilizaţiile înseşi sînt angajate într-un dialog permanent cu frica. Totuşi, pînă în prezent, istoriografia n-a studiat mai deloc trecutul din această perspectivă, în ciuda exemplului punctual — dar cît de instructiv — dat de G. Lefebvre şi a dorinţelor exprimate succesiv de el şi de L. Febvre. Încă în 1932, în lucrarea consacrată Marii Frici din 1789, cel dintîi scria: „De-a lungul istoriei noastre au existat şi alte spaime înainte şi după Revoluţie; şi au existat şi în afara Franţei. Oare nu li s-ar putea descoperi o trăsătură comună care să arunce oarecare lumină asupra celei din 17892?". Un sfert de secol mai tîrziu, răspun-zîndu-i ca un ecou, L. Febvre se străduia la rîndul lui să-i angajeze pe istorici pe această cale, delimitînd-o în linii mari: „Nu-i vorba . . . să reconstruim istoria pornind numai de la nevoia de securitate — cum era ispitit să facă Ferrero pornind de la sentimentul fricii (de altfel, cele două sentimente, unul de ordin pozitiv, celălalt de ordin negativ, nu sfîrşeso oare prin a se întîlni în fond?) — ..., e vorba în esenţă să punem la locul ei, cu alte cuvinte să restituim partea ce i se cuvine unui complex de sentimente care, ţinînd seama de latitudini şi de epoci, nu poate să nu fi jucat un rol capital în istoria societăţilor omeneşti apropiate şi familiare nouă3".

La acest dublu apel încerc să răspund prin lucrarea de faţă, precizînd din capul locului trei limite obligatorii. Prima este chiar aceea pe care o contura L. Febvre: nu se pune problema unei reconstituiri a istoriei pornind „numai de la sentimentul fricii". O asemenea îngustare a perspectivelor ar fi absurdă şi-i fără îndoială prea 7 simplist să afirmi, ca G. Ferrero, că toate civi-

lizaţiile sunt produsul unei lupte îndelungate împotriva fricii. îl invit aşadar pe cititor să-şi aducă aminte că am proiectat asupra trecutului o anumită lumină, dar că există şi altele, posibile şi de dorit, în măsură să-1 întregească şi să-1 corecteze pe al meu. Celelalte două frontiere sunt de ordinul timpului şi al spaţiului. Exemplele mi le-am luat de preferinţă — dar nu totdeauna — din perioada 1348—1800 şi din sectorul geografic al umanităţii occidentale, pentru a da coeziune şi omogenitate dezvoltărilor mele şi pentru a nu dispersa lumina proiectorului asupra unei cronologii şi a unor întinderi excesive. în acest cadru urma să fie acoperit un gol istoriografie, oeea ce mă voi strădui să şi fac pe cît se poate, dîndu-mi prea bine seama că asemenea tentativă, lipsită de un model pe care să-1 imit, constituie o aventură intelectuală. Şi încă una pasionantă.

De ce această tăcere prelungită asupra rolului fricii în istorie? Fără îndoială din cauza unei confuzii mentale larg răspîndite între frică şi laşitate, curaj şi temeritate. Printr-o veritabilă ipocrizie, atît discursul scris, cît şi limba vorbită — primul influenţînd^o pe cea de a doua — au avut multă vreme tendinţa de a camufla ■eacţiile fireşti ce însoţesc conştiinţa unei pri-nejdii în spatele aparenţei înşelătoare a atitu-iinilor gălăgios eroice. „Cuvîntul „frică" e în-ărcat cu atîta ruşine, scrie Delpierre, îneît o scundem. îngropăm în străfundul nostru frica ? ne răsuceşte măruntaiele4".

Abia în momentul cînd în societatea occi-mtală încep să se dezvolte elementul bur-îez şi valorile sale prozaice — secolele XIV—

VI — o literatură epică şi narativă încurajată
nobilimea ameninţată consolidează exaltarea
isită de nuanţe a temerităţii. „Aşa cum bu-
~uga nu poate arde fără foc, ne spune Froissart
, "gentilomul nu poate ajunge la cinstire
;ăvîrşită, nici la gloria lumii, fără vitejie5".
?i sferturi de secol mai tîrziu, acelaşi ideal 8

îl inspiră pe autorul* lui Jehan de Saintre (către 1456). După el, cavalerul vrednic de acest titlu trebuie să înfrunte primejdiile din iubire de glorie şi pentru doamna inimii sale. El este „acela căruia... i s-a dus vestea de multe cîte săvîrşeşte — fapte de arme, se înţelege6. Cu atît mai mare cinstire dobîndeşti, cu cît îţi rişti mai mult viaţa în lupte inegale. Acestea sînt pîinea de toate zilele pentru Amadis de Gaule, un erou provenit din ciclul romanului breton, care ajunge chiar „să bage groază în cele mai crunte jivine sălbatice7". Editat în Spania în 1508, tradus în franceză la cererea lui Franciso I, Amadis de Gaule şi suplimentele sale produc în secolul al XVI-lea peste 60 de ediţii spaniole şi o puzderie de ediţii franţuzeşti şi italieneşti. Şi mai impresionant este succesul lui Orlarido furioso de Ariosto: vreo 180 de ediţii între 1516 şi 16008. Roland, „paladin neînfricat", dispreţuieşte prin însăşi firea lui „hoarda netrebnică a sarazinilor" care îl atacă la Roncevaux. Cu ajutorul paloşului său, Durandal, „braţele, capetele, umerii (duşmanilor) zboară eare-ncotro" (cap. XIII). Cît despre cavalerii creştini pe care Tasso îi aduce pe scenă în Ierusalimul eliberat (prima ediţie, 1581), ajunşi în faţa oraşului sfînt, aceştia freamătă de nerăbdare, „nu mai aşteaptă semnalul din trîmbiţe şi tobe şi pornesc la bătălie cu chiote puternice de veselie" (cap. III). Literatura cronicilor este de asemenea inepuizabilă cînd se referă la eroismul nobilimii şi al principilor, care sunt floarea întregii no-bilimi. îi înfăţişează impermeabili la orice fel de teamă. Astfel, de exemplu, cînd e vorba de Ioan-fără-de-frică, cel care îşi cîştigă faima luptînd. împotriva locuitorilor din Liege în 14089, sau de Caro! Temerarul — alt supranume oe se cuvine remarcat —, elogiile sunt hiperbolice. „Era semeţ şi plin de curaj cum nu s-a

*■-Antonie de La Sale (1388?—1462?). Prozator provensal, autor al unor scrieri cu caracter istoric şi didactic, printre care L'Histoire... du petit Jehan » de Saintre ... (către 1456) (N. tr.).

pomenit; dîrz la primejdie, netemător şi neînfricat, şi tot pe atîta de viteaz ca Hectar în faţa Troiei". Aşa spune Chastellain10. Iar Mo-iinet întăreşte după moartea ducelui: „Era vlăstar nepreţuit a] cinstei, neam de soi preafericit şi copac de strălucită virtute înmiresmată, roditoare şi de mare înălţime11". Revelatoare la rîndul ei este gloria care ÎJ învăluie pe Bayard* încă din timpul vieţii. EI este cavalerul „fără de frică şi fără de prihană". De aceea, moartea gentilomului dofinez, în 1524, „îndurerează nobilimea toată". Căci, ne încredinţează Credinciosul Servitor, „cutezanţa lui puţini au avut-o. Prin chibzuinţă lui în toate cele, era un Fabius Maximus; prin iscusitele-i înfăptuiri un Coriolan, iar prin putere şi măreţie de suflet un al doilea Hector12",

Acest arhetip al cavalerului fără de frică, dacă nu întotdeauna şi fără de prihană, este în mod constant pus în valoare în contrast cu gloata lipsită de curaj. Pe vremuri, Virgiliu scrisese: „Frica e dovadă de neam prost". (Eneida, IV, 13). Această afirmaţie a fost considerată multă vreme ca o evidenţă. Commynes recunoaşte că arcaşii au ajuns „un bun fără de preţ în bătălii". Numai că trebuie să fie încurajaţi prin prezenţa alături de ei a unui „mare număr de nobili şi de cavaleri" şi să li se dea vin înainte de luptă ca să-i orbească în faţa primejdiei13. La asediul Padovei în 1509, Bayard se răzvrăteşte împotriva părerii împăratului Maximilian care ar fi vrut ca toată călărimea franceză să descalece şi să pornească la atac cot la cot cu lăncierii, „meşteşugari ce nu pun atîta preţ pe onoare ca gentilomii14". Montaigne atribuie oamenilor de rînd, ca o caracteristică

I

* Pierre du Terrail, cavaler de Bayard sau Bayart (1473 sau 1476—1524) se distinge în epocă prin vite jia lui legendară. Povestea vieţii celui supranumit Cavalerul fără de frică şi fără de prihană a fost scrisă de scutierul său Jacques Joffroy, „servitor cre dincios" cum se declară el însuşi chiar în titlul lu crării. (N. tr.). 10

evidentă, chiar cînd sunt soldaţi, predispoziţia Ja frică: ei văd cuirasieri acolo unde nu-i decît o turmă de oi; iau nişte trestii drept lăncieri15. Asociind pe de altă parte laşitate şi cruzime, el susţine că şi una şi alta sunt întîlnite mai cu seamă Ja „prostimea netrebnică16u. în secolul al XVII-lea, La Bruyere acceptă la rindul său ca certitudine ideea că masa ţăranilor, a meşteşugarilor şi a servitorilor nu-i curajoasă pentru că nu caută — şi nici nu-i în stare să caute — faima: „Soldatul nu simte că este cunoscut; el moare necunoscut şi în mulţime; aşa şi trăia, de fapt, dar trăia, şi acesta e unul din izvoarele lipsei de curaj la cei de condiţie joasă şi servilă17". Romanul şi teatrul au subliniat la rindul lor incompatibilitatea dintre aceste două lumi sociale şi morale totodată: cea a vitejiei, care este individuală — lumea nobililor — şi cea a fricii, colectivă — lumea săracilor. Cînd Don Quijote se pregăteşte să sprijine oştirea lui Pentapolin împotriva celei a lui Alifanfaron, Sancho Pânza îi atrage sfios atenţia că cele două oştiri sunt pur şi simplu două turme de oi. El îşi atrage următorul răspuns: „Numai frica ce te stăpîneşte, Sancho, te face să vezi şi să auzi totul anapoda. Dar dacă spaima ta e atît de cruntă, dă-te deoparte,.. Voi duce singur la izbîndă tabăra pe care am s-o ajut cu braţul meu18". Fapte de vitejie, tot individuale, dar nelegiuite de astă dată, sunt cele ale lui Don Juan, „amăgitorul din Sevilla", care sfidează spectrul comandorului, pe Dumnezeu şi infernul. Sluga lui, fireşte, o duce dintr-o spaimă într-alta şi Don Juan îi reproşează: „De ce te temi de un mort? Ce te-«i face dacă ar fi om viu? Nătîngă şi mitocănească teamă19".
Acest loc comun — oamenii de rînd sunt fricoşi — este precizat şi în epoca Renaşterii prin două notaţii, contradictorii prin intenţiile lor, dar convergente prin lumina pe care o aduc şi care se poate rezuma astfel: oamenii aflaţi la putere procedează în aşa fel încît poporul — ţăranii în primul rînd —- să ştie

de frică. Symphorien Champier, medic şi umanist, dar susţinător slugarnic al nobilimii, scrie în 1510: „Seniorul trebuie să se bucure şi să se desfăteze cu bunurile pentru care oamenii săi trudesc şi năduşesc". Rolul lui e „să stăpânească pămîntul, căci datorită groazei inspirate de cavaleri, oamenii de rînd ară şi cultivă ogoarele de frica şi de teama de a nu fi stîr-piţi20". Cît despre Thomas Morus care contestă societatea timpului său, situîndu-se totuşi undeva într-o imaginară „Utopie", acesta afirmă că „sărăcia poporului este pavăza monarhiei .. . Lipsurile şi mizeria retează cu de-săvîrşire curajul, îndobitocesc sufletele, le împacă cu suferinţa şi robia şi le asupresc pînă-ntr-atît că storc din ele orice vlagă ca să mai poată scutura jugul21".
Aceste cîteva evocări — ce s-ar putea înmulţi la nesfîrşit — scot la iveală raţiunile ideologice ale îndelungatei treceri sub tăcere a rolului şi importanţei fricii în istoria omenirii. Din antichitate şi pînă de curînd, dar mai accentuat în timpul Renaşterii, discursul literar susţinut de iconografie (portrete în picioare, scatui ecvestre, gesturi şi drapaje ' pline de măreţie) a exaltat vitejia — individuală — a eroilor care conduceau societatea. Era

necesar ca ei să fie aşa, sau măcar înfăţişaţi sub acest unghi, pentru a justifica în propriii ochi şi în cei ai poporului puterea cu care erau investiţi. Şi invers, frica era menirea ruşinoasă — şi comună - - a oamenilor de rînd şi totodată raţiunea înrobirii lor. O dată cu Revoluţia franceză, ei şi-au cîştigat însă cu forţa dreptul la curaj. Dar noul discurs ideologic 1-a copiat din plin pe cel vechi şi a avut, la rîndul său, tendinţa să ascundă frica şi să exalte eroismul celor umili. Prin urmare, în ciuda marşurilor militare şi a monumentelor în cinstea celor morţi, descrierea şi abordarea obiectivă a fricii eliberată de ruşine n-au început să se vadă decît încetul cu încetul. în mod semnificativ, primele mari evo- 12

cari de panică au fost echilibrate în contrapunct prin elemente grandioase ce păreau să scuze un dezastru. După Victor Hugo, „Deruta, uriaşă făptură, cu chip înfricoşat" a înfrînt curajul soldaţilor lui Napoleon la Waterloo; şi „acest cîmp sinistru pe cuprinsul căruia Dumnezeu a amestecat atîtea neanturi / Se mai cutremură şi acum că a văzut fuga unor giganţi22". In tabloul lui Goya intitulat Panica (Prado) — un colos ai cărui pumni izbesc zadarnic un cer încărcat de nori — pare să îndreptăţească demenţa unei mulţimi de oameni ce se răzleţesc fugind care încotro. Apoi, încet încet, a precumpănit grija pentru adevărul psihologic. De la Povestirile lui Maupassant la Dialogurile carmelitelor, de Bernanos, tre-cînd prin Prăbuşirea lui Zola, literatura i-a restituit progtqesiv fricii locul adevărat, în timp ce psihiatria se apleacă acum din ce în ce mai mult asupra ei. în zilele noastre, este cu neputinţă să mai numeri lucrările ştiinţifice, romanele, autobiografiile, filmele în al căror titlu apare cuvîntul frică. In mod ciudat, istoriografia care, în epoca noastră, a desţelenit atîtea domenii noi, pe acesta 1-a neglijat.
în orice epocă, exaltarea eroismului este înşelătoare: discurs apologetic, ea lasă în umbră un larg cîmp din realitate. Ce se află în spatele decorului ridicat de literatura cavalerească ce proslăvea neobosit bravura cavalerilor şi batjocorea mişelia prostimii? In opere majore care transcend orice conformism, însăşi Renaşterea şi-a asumat corectarea imaginii idealizate a bravurii nobiliare. într-adevăr, se înţelege oare că Panurge şi Falstaff sînt nişte gentilomi, tovarăşii preferaţi ai unor viitori regi? Primul declară, pe corabia zgîlţîită de furtună, că va răsplăti cu o rentă de „optsprezece sute de mii de scuzi... pe cel care îl va duce pe pămînt, aşa cufurit şi scîrnav" cum se află23. Cel de-al doilea, logic cu el însuşi, 13 a renunţat la onoare:

-s „Ce-mi trebuie mie s-o pornesc... în în-tîmpinarea cuiva care n-are treabă cu mine (e vorba de moarte)?. . . E onoarea în stare să-mi pună la Joc un picior? Nu. O mînă? Nu. Să-mi ia durerea dintr-o rană? Nu. Care va să zică onoarea habar n-are de chirurgie nu? N-are. Ce-i onoarea? O vorbă. Ce conţine vorba asta onoare? Aer.. . Atunci n-am nevoie de ea. Onoarea e doar un herb, atîta tot şi cu asta mi-am încheiat catehismul24". Şfichiuitoare dezminţire a tuturor „Dialogurilor despre onoare" din secolul al XVI-lea25!
Mai există şi altele, pentru perioada Renaşterii, în lucrări ce nu erau nici pe departe ficţiuni. Un martor preţios în această privinţă este Commynes, căci a îndrăznit să spună despre laşitatea anumitor mărimi ceea ce restul cronicarilor a tăinuit. Relatînd bătălia de la Montlhery în 1465, dintre Ludovic al Xl-lea şi Carol Temerarul, el declară: „Nicicînd nu s-a pomenit fugă mai straşnică în amîndouă taberele". Un nobil francez a luat-o la sănătoasa şi nu s-a oprit pînă la Lusignan; apu-cînd-o invers, un senior al contelui de Charo-lais s-a oprit tocmai la Quesnoy. „Nici că le-ar fi trecut prin gînd celor doi să se muşte unul pe altul26." în capitolul pe care îl consacră „fricii" şi „pedepsirii mişeliei", Mon-taigne menţionează şi el conduita nu prea glorioasă a anumitor nobili:
La asediul Romei (1527) „de neuitat a fost frica ce a strîns, a încleştat şi a îngheţat atît de tare inima unui gentilom, că acesta s-a şi prăbuşit pe parapet, mort pe loc, fără urmă de rană27". „Pe vremea moşilor noştri, mai aminteşte el, seniorul de Fran-get. .., guvernator al Fontarrabiei. . ., după ce a predat-o spaniolilor, a fost condamnat să fie scos din rîndurile nobilimii, şi atît el cît şi urmaşii lui au fost trecuţi în rîn-dul prostimii birnice şi nevrednică de portul armelor; şi această hotarîre necruţătoare 14

s-a săvîrşit la Lyon. Aşijderea au fost pedepsiţi de atunci toţi gentilomii care se aflau la Guise pe cînd corniţele de Nassau a pătruns acolo (în 1536); şi încă alţii de atunci încoace28".

Frică şi laşitate nu sînt sinonime. Dar trebuie să ne întrebăm dacă Renaşterea n-a fost cumva marcată de conştiinţa mai explicită a multiplelor ameninţări care împovărează oamenii în luptă şi aiurea, pe lumea asta şi pe cealaltă. De unde şi, deseori aparentă în cronicile timpului, coabitarea în una şi aceeaşi personalitate a comportamentelor curajoase şi a atitudinilor timorate. Filippo-Maria Visconti (1392— 1447) a purtat războaie îndelungate şi grele. Dar tot el poruncise percheziţionarea oricărei persoane care intra în castelul său din Milano şi interzisese staţionarea în preajma ferestrelor. Credea în aştri şi în fatalitate şi invoca în acelaşi timp protecţia unei întregi oştiri de sfinţi. Acest mare cititor de romane cavalereşti, acest admirator înfocat al eroilor lor nu voia nici să audă vorbindu-se despre moarte, şi poruncise chiar evacuarea din castel a favoriţilor săi în agonie. A murit totuşi cu demnitate29. Ludovic al Xl-lea îi seamănă în multe privinţe. Acest rege inteligent, prudent şi bănuitor, n-a fost lipsit de curaj în împrejurări grave, de exemplu în bătălia de la Mont-lhery sau cînd i s-a prevestit sfîrşitul apropiat — ştire, scrie Commynes, pe care „a îndurat-o curajos, ca şi multe altele, pînă la moartea lui, şi mai abitir decît oricare om din cîţi mi-a fost dat vreodată să-i văd murind30". Şi totuşi acest suveran, creator al unui ordin cavaleresc, a fost dispreţuit de mulţi dintre contemporanii săi care l-au socotit un „om spăimos" şi „adevărat este că şi era", precizează Commynes. Spaimele lui s-au ascuţit către sfîrşitul vieţii. Ca şi ultimul Visconti, 15 a devenit „uimitor de bănuielnic pe toată

lumea", nevrînd în preajma lui decît „oameni ai casei" şi patru sute de arcaşi care îl ocroteau cu necurmată străjuire. în jurul castelului din Plessis, „puse de se făcu un pălimar din drugi groşi de fier". Porunci de asemenea „să se împlînte" în zidurile castelului „ţepuşe de fier cu mai multe vîrfuri31". Arbaletieri aveau misiunea să tragă asupra oricui s-ar apropia noaptea de reşedinţa regală. Frică de conjuraţii? In general, teamă de moarte. Bolnav fiind, i s-au trimis de la Reims, Roma şi Constantinopol relicve preţioase de la care îşi aştepta vindecarea. Trimiţînd să-i fie adus tocmai din fundul Calabriei sfîntul schimnic Francesco da Paula, s-a prosternat la picioarele acestuia cînd a sosit la Plessis „ca să se îndure să-i prelungească viaţa". Commynes adaugă încă o trăsătură care îl apropie şi mai mult pe Ludovic al Xl-lea de Filippo-Maria Visconti:

„. . . Nu-i alt om pe care moartea să-1 fi înfricoşat aşa de tare, nici care să fi făcut atîtea ca să-i afle leac: şi-n tot timpul vieţii sale rugase slugile şi pe mine precum şi '' pe alţii ca atunci cînd o să-1 vadă pe moarte '" să nu-i spună alta decît: „vorbiţi puţin" 1 şi să-1 îndemne doar să se spovedească fără a i se rosti cuvîntul crud de moarte: căci i se părea că nicicînd n-ar avea tăria să asculte osîndă aşa de crîncenă32".

în fapt, a îndurat-o „cu tărie sufletească", deşi anturajul său n-a respectat regescul consemn. Cel mai nobil dintre nobili, şeful unui ordin cavaleresc, mărturiseşte aşadar că-i este frică, aşa cum o vor face curînd Panurge şi Falstaff. Dar, spre deosebire de aceştia, fără cinism şi, odată sosită clipa temută, nu se poartă ca un laş. Psihologia suveranului nu poate fi desprinsă de contextul istoric al dansurilor macabre, al numeroaselor artes mo- 16

riendi*, al predicilor apocaliptice şi al imaginilor Judecăţii de apoi. Temerile lui Ludovic al Xl-lea sînt temerile unui om care se ştie păcătos şi-i este frică de infern. întreprinde pelerinaje, se spovedeşte des, cinsteşte Fecioara şi sfinţii, adună relicve, face daruri bogate bisericilor şi abaţiilor33. Astfel, mai presus de cazul individual, atitudinea regelui dezvăluie creşterea fricii în Occident în zorii Timpurilor Moderne.

Dar între conştiinţa primejdiilor şi nivelul de cultură nu există oare nici o legătură? Montaigne ne lasă să înţelegem că ea există într-un pasaj al Eseurilor unde, la modul umoristic, stabileşte un raport între subtilitatea intelectuală a popoarelor din Occident, pe de o parte, iar pe de alta, comportarea lor în război.

„Un senior italian, relatează el zîmbind, spunea odată de faţă cu mine, cîtuşi de puţin spre lauda naţiei sale, că agerimea italienilor şi vioiciunea gîndirii lor sînt atît de mari încît ei prevăd primejdiile şi ponoasele ce s-ar putea abate asupra lor cu mult timp înainte, încît nu trebuie să ni se pară ciudat cînd îi vedem adesea, în război, avînd grijă să se pună la adăpost, chiar înainte să fi dat de primejdie; pe cînd ev noi şi spaniolii, care nu sîntem atît de isteţi, .c, dăm buzna şi trebuie să vedem cu ochii •7 noştri primejdia şi s-o pipăim pînă să ne <y înfricoşăm, iar atunci nu ne mai putem ţine ;1 pe cai, dar că germanilor şi elveţienilor, ■ji< mai mocofani şi cu mintea mai înceată, nu 3 le dă prin cap să se apere decît abia atunci 1^ când sunt copleşiţi sub ploaia loviturilor34".

Generalizări ironice şi poate sumare, care au totuşi meritul de-a scoate în evidenţă legătura,,

* Lucrări de proporţii diverse conţinînd învăţă-turi menite să pregătească oamenii în „arta de a «' muri". (N. tr.).

dintre frică şi luciditate, aşa cum se precizează ea în Renaştere — o luciditate solidară cu un anume progres al utilajului mental.

Oare noi înşine, rafinaţi cum suntem datorită unui lung trecut cultural, n-am devenit astăzi mai vulnerabili în faţa primejdiilor şi mai permeabili la frică decît străbunii noştri? S-ar putea ca bătăioşii cavaleri de pe vremuri, năräviţi în războaie şi dueluri şi năpustindu-se bezmetic în vălmăşagul bătăliilor, să nu fi fost tot atît de conştienţi de primejdiile luptei ca soldaţii secolului XX, şi în consecinţă mai puţin accesibili fricii. în orice caz, în epoca noastră, frica în faţa inamicului a ajuns ceva cît se poate de obişnuit. Din sondajele efectuate în armata americană din Tunisia şi din Pacific în cursul celui de al doilea război mondial reiese că doar 1% dintre combatanţi au declarat că nu le-a fost frică niciodată35. Alte sondaje efectuate în rîndul aviatorilor americani în timpul aceluiaşi conflict şi, mai înainte, în cel al voluntarilor din Lincoln Brigade, în timpul războiului civil spaniol, au dat rezultate asemănătoare36.

2. FRICA ESTE UN FENOMEN FIRESC

Indiferent dacă sensibilitatea la frică a timpurilor noastre a crescut sau nu, frica rămîne o componentă majoră a experienţei umane, în ciuda eforturilor de-a o depăşi37. „Nu-i om mai presus de frică, scrie un militar, şi care să se poată lăuda Gă nu ştie ce-i frica38". Un ghid alpin căruia i s-a pus întrebarea „V-a fost vreodată frică?" răspunde: „întotdeauna ne e frică de furtună. Cînd o auzi bubuind pe stînci ţi se zbîrleşte părul sub beretă39". Titlul lucrării lui Jakov Lind, Frica e rădăcina mea, nu se aplică doar în cazul unui copil evreu din Viena care descoperă antisemitismul. Pentru că frica „s-a născut o dată cu omul în bezna timpurilor40". „Ea există în noi înşine. .. Ne 18

însoţeşte de-ia lungul întregii noastre vieţi41". Gitîndu-1 pe Veroors care dă o ciudată definiţie a naturii omeneşti — oamenii poartă amulete, în timp ce animalele nu —, Marc Oraison conchide că omul este prin excelenta „fiinţa care suferă de frică42". în acelaşi sens, Sartre scrie: „Toţi oamenii suferă de frică. Toţi. Cel eare nu suferă de frică nu-i normal şi asta n-are nimic comun cu curajul43". Nevoia de securitate este ca atare fundamentală; ea stă la baza afectivităţii şi a moralei omeneşti. Insecuritatea este simbolul morţii iar securitatea simbolul vieţii. Camaradul, îngerul păzitor, prietenul, fiinţa benefică e totdeauna cel care răspîndeşte securitatea44. De aceea Freud a făcut rău că n-a „împins analiza spaimei cu formele ei patogene pînă la înrădăcinarea a-cesteia în nevoia de conservare ameninţată de previziunea morţii"45. Animalul nu-şi anticipează moartea. Omul, dimpotrivă, ştie — foarte devreme — că va muri. El este aşadar „singura fiinţă de pe lume care cunoaşte frica într-un grad atît de redutabil şi de durabil46". Pe de altă parte, notează R. Caillois, frica speciilor animale este unică, identică sieşi, imuabilă: frica de-^a fi devorat. „In timp ce frica omenească, odraslă a imaginaţiei noastre, nu-i una singură, ci multiplă, nu-i fixă, ci veşnic schimbătoare47." De unde şi necesitatea de a scrie istoria ei.

Totuşi frica este ambiguă. Inerentă naturii noastre, ea este o pavăză esenţială, o garanţie împotriva primejdiilor, un reflex indispensabil permiţînd organismului să scape provizoriu de moarte. „Fără frică, nici o specie n-ar fi supravieţuit48." Dar cînd depăşeşte doza suportabilă, ea devine

patologică şi creează blocaje. Se poate muri de frică, sau rămîne cel puţin paralizat. Maupassant, în Povestirile sitarului, o descrie ca pe „o senzaţie atroce, o descompunere a sufletului, un spasm cumplit al gîndirii şi al inimii la a cărui simplă amintire te tree fiori de groază49". Din cauza efectelor ei, de-

zastruoase uneori, Descartes o identifică cu laşitatea, împotriva căreia nu suntem niciodată destul de oţeliţi:
„ .. . Frica sau groaza, care este contrariul cutezanţei, nu-i numai o răceală, ci şi o tulburare şi o spaimă a sufletului; ea îi taie puterea de-a rezista nenorocirilor pe care le bănuieşte la tot pasul... De aceea, nu-i un sentiment particular; e numai un prisos de laşitate, de spaimă şi de teamă întotdeauna vicios ... Şi pentru că princi-- vpala cauză a fricii este surpriza, nu-i leac mai bun ca să te fereşti de ea decît acela de a folosi premeditarea şi de a te pregăti să întîmpini toate evenimentele care pot stîrni teama50".
Simenon declară tot aşa că frica este „cel mai primejdios duşman51". Şi astăzi încă, indienii — şi chiar metişii — din satele depărtate ale Mexicului mai păstrează printre conceptele lor pe acela de boala fricii (espanto sau susto): un bolnav şi-a pierdut sujfletul în Ujrma unei spaime. Cel care suferă de espanto „şi-a lăsat sufletul cine ştie pe unde". Se zice atunci că i 1-a răpit pămîntul, sau nişte mici făpturi răufăcătoare numite chaneques. Bolnavul trebuie să se ducă numaidecît la o „lecuitoare de spaime" care, printr-o terapeutică potrivită, va permite sufletului să intre la loc în trupul din care a fugit52. Nu-i oare cazul să apropiem un astfel de comportament de acela al ţăranilor din Perche, ale căror practici „superstiţioase" le descrie în secolul al XVII-lea preotul J.-B. Thiers? Ca să se apere de frică, ei ,purtau asupra lor ochi sau colţi de lup, ori, dacă se ivea prilejul, încălecau un urs şi dădeau cîteva ocoluri în cîrca lui53.
într-adevăr, frica poate deveni o cauză a involuţiei indivizilor, şi Marc Oraison remarcă în această ordine de idei — într-un volum următor voi reveni asupra acestei teme — că regresul spre frică este primejdia care pîndeşte

în mod constant sentimentul religios54. Cel care cade pradă fricii riscă îndeobşte dezagregarea. Personalitatea lui se fisurează, „senzaţia de confort pe care o dă adeziunea la lume" dispare; „fiinţa se scindează, devine alta, străină. Timpul stagnează, spaţiul se strîmtează55". Exact ceea ce i s-a întîmplat unei oarecare Renee, o schi-ZQfrenă studiată de doamna Seehehaye: într-o zi de ianuarie, ea cunoaşte pentru prima oară frica pe care i-o provoacă, aşa credea, o vijelie vestitoare de mesaje lugubre. Curînd, înte-ţindu-se, această frică măreşte distanţa dintre Renee şi lumea exterioară ale cărei elemente îşi pierd progresiv realitatea56. Bolnava a mărturisit mai tîrziu: „Frica, înainte vreme episodică, nu mă mai slăbea deloc. în fiecare zi, eram sigură că mă va cuprinde iar. După care au început să crească şi stările de irealitate57". Colectivă, frica poate duce la comportamente aberante şi sinucigaşe din care a dispărut aprecierea corectă a realităţii, cum sînt crizele de panică ce au marcat istoria recentă a Franţei, de la Waterloo pînă la exodul din iunie 1940. Zola le-a descris fidel pe cele încheiate cu în-frîngerea din 1870:
„. . . Generalii galopau buimaci şi vălmăşagul dezlănţuit ca o furtună căra claie peste grămadă învinşi şi învingători, astfel încît o clipă, în această urmărire, cele două armate s-au rătăcit ziua în nămiaza mare, Mac Mahon gonind spre Luneville, în timp ce principele moştenitor îl căuta de partea Vos-gilor. In ziua de 7 (august), rămăşiţele primului corp de armată străbăteau Saverne şi treceau peste un fluviu mîlos şi revărsat care căra epave. In ziua de 8, la Sarrebourg, corpul 5 de armată s-a năpustit asupra corpului 1, aşa cum s-ar năpusti unul într-altul două torente furioase, fugind şi el, învins fără să fi luptat, tîrîndu-şi comandantul, pe generalul de Failly, năuc şi îngrozit că toată răspunderea înfrîngerii se punea

pe seama pasivităţii sale. In zilele de 9 şi 10, galopada continua într-o panică dezlănţuită şi nimeni nici măcar nu se mai uita în urmă58".
înţelegem de ce anticii considerau frica drept o pedeapsă a zeilor şi de ce grecii consacraseră ca zeităţi pe Deimos (Teama) şi pe Phobos (Frica), încercînd să le împace în timpul războaielor. Spartanii, naţiune militară, îi închinaseră chiar un mic templu lui Phobos, divinitate căreia Alexandru i-

a adus un sacrificiu solemn înainte de bătălia de la Arbela. Zeilor homerici Deimos şi Phobos le corespundeau divinităţile romane Pallor şi Pavor, cărora, ne informează Titus Livius, Tullus Hostilius s-ar fi hotărît să le închine două sanctuare, după ce asistase la debandada armatei sale în faţa albanilor. Cît despre Pan, zeul naţional al Ar-cadiei la origine, cel care, la căderea nopţii, băga în sperieţi turmele şi păstorii, începînd din secolul al V-lea, el a devenit un fel de ocrotitor naţional al grecilor. Atenienii i-au atribuit înfrîngerea perşilor la Maraton şi i-au închinat pe Acropole un sanctuar, cinstit în fiecare an prin sacrificii rituale şi alergări cu făclii. Se spune că vocea stridentă a lui Pan a semănat dezordinea în flota lui Xerxes la Sa-lamina, iar mai tîrziu, a oprit înaintarea galilor spre Delfi59. Aşadar, anticii considerau ■ frica o forţă mai puternică deoît oamenii, ce putea fi însă îmblînzită cu ofrande potrivite, pentru ca astfel acţiunea ei ce semăna groaza să se întoarcă asupra duşmanului. Ei înţeleseseră — şi într-o oarecare măsură mărturisiseră — rolul esenţial pe care îl joacă frica în destinele individuale şi colective.
Oricum, istoricul nu trebuie să întreprindă prea multe cercetări pentru a-i identifica prezenţa în oomportamentele de grup. O descoperă aproape la fiecare pas — şi în sectoarele cele mai diverse ale existenţei cotidiene —, atît la popoarele numite „primitive" cît şi la societăţile contemporane. Dovadă, spre exemplu, măş- 22

tile adeseori înfricoşătoare folosite de-a lungul epocilor de numeroase civilizaţii în ceremoniile tor. „Mască şi frică, scrie R. Caillois, mască şi panică sunt în mod constant prezente împreună, inextricabil împerecheate. . . (omul) a adăpostit în spatele acestui chip secund extazele şi vertijele sale, şi mai ales trăsătura sa comună cu tot ce vieţuieşte şi vrea să vieţuiască, frica, masca fiind în acelaşi timp traducere a fricii, apărare împotriva fricii şi mijloc de răs-pîndire a fricii60". La rîndul său, cu referire la cazurile africane, L. Kochnitzky explică această frică pe care masca o ascunde şi-o exprimă totodată: „Frica de duhuri, frica de stihii, frica de morţi, de fiare sălbatice pîndind în junglă, de răzbunarea lor după ce vînătorul le-a ucis; frica de semenul care ucide, violează şi chiar îşi devorează victimele; şi, mai presus de orice, frica de necunoscut, de tot ce precede şi oir-mează scurta existenţă a omului151".
Să schimbăm brusc şi cu bună ştiinţă timpurile şi civilizaţiile şi să ne cufundăm o clipă în modernitatea economică. In acest domeniu, scrie A. Sauvy, „unde totul e incert, iar interesul e mereu în joc, frica e continuă62". Numeroase exemple o dovedesc, de la încăierările de pe strada Quincampoix, pe vremea lui Law, la „joia neagră" din 24 octombrie 1929, pe Wall Street, trecînd prin devalorizarea asignatelor şi căderea mărcii în 1923. In toate aceste cazuri, s-a produs o panică iraţională prin contaminarea unei adevărate spaime de vid. Elementul psihologic, cu alte cuvinte panica, a fost mai presus de analiza sănătoasă a conjuncturii. Mai multă luciditate şi sînge rece, mai puţine temeri excesive de viitor din partea deţinătorilor de trate şi acţiuni ar fi îngăduit fără îndoială continuarea experienţei lui Law, păstrarea în limite rezonabile a devaluărilor respective ale asignatei revoluţionare, apoi a mărcii de la Weimar şi mai ales, după crahul din 1929, controlul scăderii producţiei şi creşterii şomajului. 13 Dar jocurile bursei, de care depind — vai! —

tîtea destine omeneşti, nu cunosc în cele din rmă decît o singură regulă: alternanţa speran-■lor excesive şi a (spaimelor iraţionale.
Atent la aceste evidenţe, cercetătorul des->peră, chiar şi în cursul unei. survolări rapide spaţiului şi a timpului, numărul şi importanţa acţiilor colective de spaimă. Constituţia Spar-i se întemeia pe acest sentiment, ce sistema-:a organizarea „egalilor" în castă militară, obilizaţi în permanenţă, oţeliţi încă din fra-dă pruncie, spartanii trăiau sub ameninţa-* constantă a unei răscoale a iloţilor. Pentru paraliza prin frică, Sparta a trebuit să se >difice ea însăşi din ce în ce mai radical. Mă-•ile „aloplastice" iniţiale îndreptate împotriva ţilor au determinat curînd măsuri „auto-stice" şi mai riguroase „care au transformat arta într-o tabără fortificată63". Mai tîrziu, In-ziţia a fost justifieată şi menţinută în acelaşi prin frica de acel inamic în necurmată renaş-?: erezia, eare părea să asedieze neobosit Bise-i. In epoca noastră, fascismul şi nazismul au eficiat de alarmele rentierilor şi ale micilor ghezi care se temeau de tulburări sociale, prăbuşirea monedei şi de comunism. Teniile rasiale din Africa de Sud şi din

Statele te, mentalitatea obsidională care domneşte srael, „echilibrul terorii" care menţine su->uterile, sînt tot atîtea manifestări de spai-x străbat şi sfîşie lumea noastră.
3oate tocmai pentru că a inventat neologis-
„a securiza", epoca noastră, spre deosebire
celelalte, este mai aptă — sau ceva mai
înarmată — pentru a cuprinde trecutul în
stă nouă privire ce caută să descopere în
nezenţa şi rolul fricii. O asemenea cerce-
în cadrul spaţio-temporal precis delimi-
n această lucrare, urmăreşte să pătrundă
«orturile ascunse ale unei civilizaţii, să-i
ipere comportamentele trăite, dar uneori
rturisite, s-o înţeleagă în intimitatea sa şi
marurilor sale, dincolo de discursul prin
;e exprima ea însăşi. 24

3. DE LA INDIVIDUAL LA COLECTIV: POSIBILITĂŢI ŞI DIFICULTĂŢI ALE TRANSPUNERII*

Nimic nu-i mai dificil de analizat decît frica, iar dificultatea creşte şi mai mult atunci cînd trebuie să extinzi această analiză de la individual la colectiv. Pot muri şi civilizaţiile de frică, întocmai ca persoanele izolate? Astfel formulată, întrebarea scoate la iveală ambiguităţile vehiculate de limbajul curent, care adeseori trece fără ezitări de la singular la general. Recent, am putut citi în ziare: „De la Războiul de lom Kipur, Israelul a făcut o depresiune". Asemenea transpuneri nu sînt noi. In Franţa Evului Mediu, răzmeriţele erau numite „effroiz" (spaime) şi „foles oommocions" (comoţii, zguduiri smintite) ale populaţiilor răsculate, înţe-legîndu-se astfel atît groaza pe care o răspîn-deau răsculaţii cît şi cea pe care o resimţeau ei înşişi64. Mai tîrziu, francezii de la 1789 au numit „Marea Frică" ansamblul de zvonuri neîntemeiate, rebeliuni, devastări de castele şi distrugeri de terenuri provocate de teama unui „complot aristocratic" împotriva poporului, cu ajutorul briganzilor şi al puterilor străine. E totuşi riscant să aplicăm mecanic unui întreg grup uman analize valabile pentru un individ în particular. Mesopotamienii de odinioară credeau în realitatea unor oameni-scorpioni a căror simplă vedere provoca moartea65. Grecii erau şi ei încredinţaţi că cel care îşi aţinteşte ochii asupra uneia dintre Gorgone împietreşte pe loc. în ambele cazuri, este vorba de versiunea mitică a unui adevăr verificat: se poate muri de frică. E greu desigur să generalizăm această constatare, indiscutabilă la nivel individual; dar cum ar fi totuşi posibilă tentativa
' Mulţumesc din suflet doamnei doctor Denise Pawlotsky-Mondange, directoarea unui centru medi-co-psihopedagogic la Rennes, care a binevoit să citească această secţiune din introducerea mea şi să-mi 5 comunice observaţiile sale. (N. a.).

de a trece de la singular la plural, fără a porni de la studiul spaimelor personale, al căror tablou dobîndeşte pe zi ce trece tot mai multă precizie (acum putîndu-se declanşa reacţii de frică, de fugă, de agresiune sau de apărare la maimuţe, pisici sau şobolani, prin provocarea unor leziuni nervoase la nivelul sistemului lim-bic)?
In sensul riguros şi îngust al termenului, frica (individuală) este o emoţie-şoc, adeseori . precedată de surpriză, provocată de conştiinţa unei primejdii prezente şi imperative despre care credem că ameninţă conservarea noastră. Pus în stare de alertă, hipotalamusul reacţionează printr-o

mobilizare globală a organismului ce declanşează diverse tipuri de comportament somatic şi provoacă, în special, modificări endocrine. Ca orice emoţie, frica poate cauza efecte contrastante în raport cu indivizii şi circumstanţele, ba chiar reacţii alternante la una şi aceeaşi persoană: accelerarea bătăilor inimii sau încetinirea lor; o respiraţie prea rapidă sau prea lentă; o contracţie sau o dilataţie a vaselor sanguine; o hiper sau hiposecreţie a glandelor; constipaţie sau diaree, poliurie sau anu-rie, un comportament de imobilizare sau a exteriorizare violentă. In cazurile limită, inhibiţia va merge pînă la o pseudo-paralizie în faţa primejdiei (stări cataleptice), iar exteriorizarea va duce la o dezlănţuire de mişcări violente şi neadaptate, caracteristice panicii66. Manifestare exterioară şi în acelaşi timp experienţă interioară, emoţia produsă de frică eliberează aşadar o energie neobişnuită şi o difuzează în tot organismul. Această descărcare este în sine o reacţie utilitară de legitimă apărare, dar pe i care individul, mai ales sub efectul agresărilor ; repetate ale epocii noastre, n-o foloseşte întotdeauna cu bună ştiinţă.

Este oare cazul să folosim acest tablou clinic la nivelul colectiv? Şi —-. întrebare prealabilă — ce înţelegem prin „colectiv"? Pentru că adjectivul are două sensuri. Poate desemna o 26

mulţime — tîrîtă într-o derută, sau sufocată de teamă în urma unei predici despre infern, sau care se eliberează de frica de a muri de foame atacînd un convoi de cereale. Dar el semnifică deopotrivă omul oarecare în calitate de eşantion anonim al unui grup, dincolo de specificitatea reacţiilor personale ale unui anumit membru al grupului.

Referindu-ne la primul sens al noţiunii de „colectiv", este probabil ca reacţiile unei mulţimi cuprinse de panică sau care îşi eliberează brusc agresivitatea să rezulte într-o măsură destul de mare din adiţionarea emoţiilor-şoc individuale aşa cum ni le comunică medicina psihosomatică. Dar aceasta e adevărat doar într-o anumită măsură. Căci, aşa cum intuise Gustave Lebon67, comportamentele mulţimii exagerează, complică şi transformă excesele individuale, implicînd în dezvoltarea lor o seamă de factori agravanţi. Panica ce cuprinde o armată victorioasă (de exemplu cea a lui Napoleon în seara de la Wagram68) sau masa clienţilor aflaţi într-un bazar în flăcări va fi cu atît mai puternică cu cât mai slabă va fi coeziunea psihologică dintre persoanele cuprinse de frică, în răscoalele de odinioară, foarte deseori, femeile dădeau semnalul panicii, apoi al răscoalei, tîrînd după ele bărbaţi cărora, acasă, nu le plăcea să se lase conduşi de nevestele lor. Pe de altă parte, grupurile de oameni sunt mai sensibile la acţiunea agitatorilor decît unităţile izolate care le alcătuiesc.

In mod mai general, trăsăturile psihologice fundamentale ede unei mulţimi sunt influen-ţabilitatea ei, caracterul absolut al judecăţilor, rapiditatea contagiunilor care o străbat, slăbirea sau pierderea spiritului critic, diminuarea sau dispariţia simţului de răspundere personală, subestimarea forţei adversarului, aptitudinea de-a trece brusc de la groază la entuziasm şi de la aclamaţii la ameninţări cu moartea70.

Cînd evocăm însă frica de astăzi de a face 7 o călătorie lungă cu maşina (în realitate e vorba

de o fobie a cărei origine rezidă în experienţa subiectului) sau cînd ne amintim că strămoşii noştri se temeau de mare, de lupi sau de strigoi, nu ne referim la nişte comportamente de grup şi nu ne gîndim atît la reacţia psihosomatică punctuală a unei persoane împietrite locului de o primejdie neaşteptată sau luînd-o ia goană ca să scape de ea, cît la o altitudine destul de obişnuită ce subînţelege şi totalizează numeroase spaime individuale în contexte determinate şi lasă să se prevadă altele în cazuri asemănătoaTe. Termenul de „frică" dobîndeşte atunci un sens mai puţin riguros şi mai larg decît în experienţele individuale, iar acest singular colectiv acoperă o gamă de emoţii care se întinde de la teamă şi aprehensiune la spaimele cele mai violente. Frica este în acest caz deprinderea însuşită, într-un grup uman, de a reacţiona prin teamă în faţa unei ameninţări (reale sau imaginare). Pe bună dreptate ne putem întreba atunci dacă unele civilizaţii n-au fost"— ori nu sunt ■— mai temătoare decît altele; sau formula o altă întrebare, cea la care încearcă să răspundă eseul de faţă: nu cumva la un anume stadiu al dezvoltării sale civilizaţia europeană a fost asaltată de conjuncţia primejdioasă a unor spaime'în faţa cărora a trebuit să reacţioneze? Şi această conjuncţie de spaime nu

poate fi ziumită în mod global hFrica"? Această generalizare explică titlul cărţii mele, ce reia mai amplu şi mai sistema-tio formule folosite pînă acum sporadic de unii istorici eminenţi care au vorbit despre „creşterea" sau „regresul" fricii71. In cazul epocii noastre, expresia „maladii de civilizaţie", prin care vrem să notificăm rolul important jucat în declanşarea acestor maladii de modul de < viaţă contemporan, ne-a devenit familiară. Pe ■ de altă parte, nu cumva o acumulare de agre- / siuni şi de spaime, de stresuri emoţionale aşadar, de la Ciuma Neagră la războaiele religioase, a provocat în Occident o maladie a civilizaţiei occidentale din care aceasta a îeşit victorioasă 2S

în cele din urmă? Nu rămîne decît să ne asumăm, printr-un fel de analiză spectrală, individualizarea fricilor particulare care s-au adiţionat atunci pentru a crea un climat de frică. „Frici particulare": ou alte cuvinte „frici numite". Aici, poate deveni operantă la nivel colectiv distincţia pe care psihiatria de astăzi o stabileşte pe plan individual între frică şi angoasă, noţiuni confundate în trecut de psihologia clasică. Pentru că este vorba de doi poli în jurul cărora gravitează cuvinte şi fapte psihice înrudite şi în acelaşi timp diferite. Teama, spaima, groaza, teroarea aparţin mai degrabă fricii; neliniştea, anxietatea, melancolia, mai degrabă angoasei. Prima se integrează în domeniul cunoscutului, cea de-a doua în cel al necunoscutului72. Frica are un obiect determinat căruia îi putem face faţă. Angoasa n-are, şi este trăită ca o aşteptare dureroasă în faţa unei primejdii cu atît mai redutabilă cu cît nu-i clar identificată: este un sentiment global de insecuritate, în consecinţă, mai greu de îndurat decît frica. Stare organică şi afectivă în acelaşi timp, ea se manifestă la modul minor (anxietate) printr-o „senzaţie discretă de apăsare în coşul pieptului, de înmuiere a picioarelor, de tremur", îmbinată cu teama de viitor; iar la modul major, printr-o criză violentă:
„Brusc, seara sau noaptea, bolnavul e cuprins de o senzaţie de stricţiune toracică însoţită de jenă respiratorie şi impresie de moarte iminentă. Prima oară, se teme pe bună dreptate de un atao cardiac, senzaţia de angoasă fiind extrem de asemănătoare j cu angorul*, asemănare subliniată şi lingvis-l tic. Cînd crizele se repetă, bolnavul recunoaşte singur caracterul lor psihogen, ceea ce nu-i suficient însă pentru a-i domoli senzaţiile şi nici frica de moarte73".
• Angor, termen medical: anxietate morală sau fizică (N. tr.).

La obsedaţi, angoasa devine nevroză, iar la melancolici o formă de psihoză. Cum imaginaţia joacă un rol important în angoasă, cauza acesteia se află mai mult în individ deeît în realitatea care îl înconjoară, iar durata ei nu este, ca aceea a fricii, limitată pînă la dispariţia ameninţărilor. De aceea, angoasa este mai proprie omului decît animalului. Totuşi, distincţia între frică şi angoasă nu implică ignorarea legăturilor dintre ele în comportamentele umane. Frici repetate pot crea în subiect o inadaptare profundă, conducîndu-1 la o stare de tulburare profundă şi generatoare de crize de angoasă. Reciproc, un temperament anxios este mai predispus să cadă pradă fricilor. Pe de altă parte, omul dispune de o experienţă atît de bogată şi de o memorie atît de cuprinzătoare înoît fără îndoială că nu încearcă decît rareori frici care să nu fie străbătute mai mult sau mai puţin de angoasă. într-o mai mare măsură decît animalul, el reacţionează la o situaţie declanşantă în funcţie de trăirile anterioare şi de „amintirile" sale. De aceea, nu este lipsit de temei faptul că limbajul curent confundă frica şi angoasa74, semnificînd astfel în mod inconştient întrepătrunderea acestor două experienţe, chiar dacă diferenţierea lor în cazurile limită este clară.
Ca şi frica, angoasa este ambivalenţă. Ea este presentiment al insolitului şi aşteptare a noutăţii; vertij al neantului şi speranţă de plenitudine. Este teamă şi în acelaşi timp dorinţă. Kierkegaard, Dostoievski şi Nietzsche au pus-o în miezul reflecţiilor filosofice. După Kierkegaard, care a publicat în 1844 lucrarea sa despre Conceptul de angoasă, ea este simbolul destinului omenese, expresia neliniştii sale metafizice. Pentru noi, oameni ai secolului XX, ea a devenit contrapartida libertăţii, emoţia posibilului. Căci a te elibera înseamnă a abandona securitatea, a înfrunta un risc. Angoasa este aşadar o caracteristică a condiţiei umane şi specificul unei fiinţe care se creează necurmat.

Readusă la planul psihic, angoasa, fenomen firesc omului, motor al evoluţiei sale, este pozitivă atunci cînd prevede ameninţări care, deşi imprecise încă, sînt totuşi reale. Ea stimulează atunci mobilizarea întregii fiinţe. Dar o aprehensiune prea mult prelungită poate crea tot atît de bine şi o stare de dezorientare şi de inadaptare, o orbire afectivă, o proliferare primejdioasă a imaginarului; poate declanşa un mecanism involutiv prin instalarea unui climat interior de insecuritate. Ea este primejdioasă mai ales sub forma de angoasă culpabilă,, căci atunci subiectul întoarce împotriva sa forţele pe care ar trebui să le mobilizeze împotriva agresiunilor exterioare şi-şi devine sieşi principal obiect de teamă.
Pentru că echilibrul interior nu poate fi păstrat înfruntînd multă vreme o angoasă flotantă, infinită şi indefinisabilă, e necesar ca omul s-o transforme şi s-o fragmenteze în frici precise de ceva sau de cineva „Spiritul omenesc fabrică în permanenţă frică''5" ca să evite o angoasă morbidă care ar sfîrşi prin abolirea eului. Tocmai acesta e procesul pe care îl vom regăsi la nivelul unei civilizaţii. într-o secvenţă lungă de traumatism colectiv, Occidentul a învins angoasa „numind", adică identificînd şi chiar „fabricând" frici particulare.
Distincţiei fundamentale dintre frică şi angoasă care ne va oferi aşadar una dintre cheile cărţii de faţă, se cuvine să-i adăugăm, fără pretenţia de a epuiza tema, alte abordări complementare graţie cărora analiza cazurilor individuale ne va ajuta în înţelegerea atitudinilor colective. Incepmd din 1958, teoria „ataşamentului76", depăşind psihanaliza freudiană, a arătat că legătura dintre copil şi mamă nu-i rezultatul unei satisfacţii nutritive şi sexuale totodată şi nici consecinţa dependenţei emoţionale a sugarului faţă de mamă. Acest „ataşament" este anterior, primar. El este de asemenea dovada cea mai sigură a tendinţei originare şi permanente de a căuta relaţia cu celălalt. Natura socială a

omului se vădeşte din acest moment ca un fapt biologic şi se pare că rădăcinile afectivităţii sale sînt împlântate în acest subsol adînc. Un copil lipsit de iubire maternă şi/sau de legături normale cu grupul din care face parte riscă să devină un neadaptat şi va trăi purtînd în adîncul său un sentiment de insecuritate întru-cît nu şi-a putut împlini vocaţia de „fiinţă de relaţie". Or, remarcă G. Bouthoul, sentimentul de insecuritate —- „complexul lui Damocles" —• v este o cauză a agresivităţii77.
Această constatare ne dă aici prilejul unei noi treceri de la singular la plural. Colectivităţile ne-iubite ale istoriei pot fi comparate cu nişte copii lipsiţi de dragoste maternă şi sunt situate oricum într-un echilibru instabil în societate; de aceea şi devin clase primejdioase. Aşadar, menţinerea în inconfort material şi psihic a unei categorii de dominaţi este, cu o scadenţă mai mult sau mai puţin depărtată, o atitudine sinucigaşă din partea grupului dominant. Acest refuz al iubirii şi al „relaţiei" a-junge să nască negreşit frica şi ura. Vagabonzii Vechiului Regim, care erau nişte „delocalizaţi" respinşi de cadrele sociale, au provocat în 1789 „Marea Frică" a proprietarilor, chiar modeşti şi, printr-o consecinţă neaşteptată, prăbuşirea privilegiilor juridice pe care se statornicise monarhia. Politica de apartheid, care prin însuşi numele ei exprimă refuzul conştient şi sistematic al iubirii şi al „relaţiei", a creat în sudul Africii adevărate pulberării a căror ex- î plozie poate fi ctimplită. Şi drama palestiniană, nu rezidă ea oare în faptul că fiecare dintre cei doi parteneri vrea să-1 excludă pe celălalt de pe un pămînt şi dintr-o înrădăcinare care, vai!» sînt comune amîndurora?
Din acest moment se verifică la nivel colectiv ceea ce pe plan individual este evidenţă: legătura dintre frică şi angoasă pe de o parte, şi agresivitate de cealaltă. Dar istoricul întîl-neşte aici un mare semn de întrebare: cauzele violenţei umane sunt antropologice sau SOGÎOIO- S2

gice? Freud împlinise cincizeci şi nouă de ani cînd, în 1915, a scris pentru prima oară despre agresivitate, afirmând că ea se distinge de sexualitate. A prezentat apoi (în 1920) teoria sa despre „instinctul morţii" în Dincolo de principiul plăcerii. Agresivitatea, care îşi afla în eros eternul antagonist, era descrisă aici ca o deviaţie a energiei instinctului morţii deturnată de la eul împotriva căruia era iniţial dirijată. Freud regăsea astfel străvechile mitologii şi metafizici orientale care puneau lupta dintre iubire şi ură la originile universului. Noua lui teorie nU-1 putea duce decît la vederi pesimiste despre viitorul omenirii, în pofida cîtorva cuvinte de speranţă plasate la finele Neliniştii în civilizaţie. Pentru că, gândea el în mod

fundamental, sau agresivitatea nu-i reprimată şi atunci e dirijată spre alte grupuri ori spre persoane exterioare grupului — de aici războaiele şi persecuţiile —, sau e reprimată, dar în locul ei apare o culpabilizare dezastruoasă pentru indivizi. Această concepţie este considerată deseori ca o deviere de la gândirea lui Freud şi mulţi psihologi n-au acceptat-o niciodată. Urmând o altă cale, K. Lorenz şi discipolii săi au ajuns, şi ei, să afirme existenţa unei agresivităţi înnăscute în tot regnul animal78. Potrivit teoriei lor, există in creier, inclusiv în cel omenesc, un instinct al luptei care asigură progre-Isul speciilor şi victoria celor mai puternici asupra celor mai slabi. Un astfel de instinct ar explica principiul darwinist struggle for life („lupta pentru viaţă"); el ar fi necesar acelor „mari constructoare" ale lumii însufleţite: selecţia şi mutaţia.
In sens contrar, W. Reich, deosebind agresivitatea firească şi spontană în slujba vieţii de cea produsă de inhibiţii — în mod esenţial sexuale — a negat existenţa unui instinct distructiv primar şi a transferat întregul thanatos asupra agresivităţii prin inhibiţie79.- într-o analiză mai largă, J. Dollard şi colaboratorii săi au 33 căutat să demonstreze că orice agresivitate îşi

tru a răspunde agresiunii care asaltează subiee-tul (cînd nu se întorc împotriva lui în cazul unui traumatism ce depăşeşte puterile sale).
Fiziologia reacţiei de alarmă arată într-adevăr că, după receptarea perturbării emoţionale de către sistemul limbic şi regiunea hipocam-pică ce declanşează semnalele de alertă, hipo-talamusul şi rinencefalul, zone de dirijare în legătură cu întreg sistemul nervos şi endocrin, lansează în corp impulsuri care trebuie să permită o reacţie în forţă. Eliberarea adrenalinei, accelerarea inimii, redistribuirea vasculară în folosul muşchilor, contracţia splinei, vasoeon-stricţia splanhnică pun în circulaţie un număr sporit de vectori de oxigen care fac posibilă o cheltuială fizică mai puternică (fugă sau luptă). Eliberarea zahărului şi a grăsimii în sînge a&-ţionează în acelaşi sens, aducînd un substrat energetic imediat utilizabil pentru efortul necesar. Acestei prime riposte, imediată şi scurtă, îi urmează un al doilea răspuns, constituit de descărcarea de hormoni corticotropi. Aceştia, prin acţiunea lor glicogenetică, permit asigurarea schimbului energetic necesar continuării activităţii fizice şi furnizează un stimulent suplimentar.
Aceste trimiteri la fiziologia individuală nu sînt fără îndoială inutile pentru înţelegerea fenomenelor colective. Cum ar fi altminteri posibil ca agresiunile suferite de grupuri să nu provoace, mai ales dacă se acumulează sau se repetă cu prea multă intensitate, mobilizări de energie? Iar acestea. în mod logic, trebuie să se traducă fie prin stări de panică, fie prin revolte, fie, cînd nu duc la exteriorizări imediate, prin instalarea unui climat de anxietate şi chiar de nevroză, el însuşi capabil să se transforme mai tîrziu în explozii violente sau în persecutarea unor ţapi ispăşitori. Climatul „de inconfort" în care a trăit Occidentul de la Ciuma Neagră la războaiele religioase mai poate fi înţeles şi graţie unui test

schingiuiţilor. Legenda aurită*, misterele jucate în faţa mulţimilor şi arta religioasă sub toate formele ei au popularizat cu lux de rafinament flagelarea şi agonia lui Isus — să ne gîndjm la acel Cristos verzui şi ciuruit de răni de la Isenheim** —, la descăpăţînarea sfîntului loan Botezătorul, la uciderea cu pielei tre a sfântului Ştefan, la moartea sfîntului Se-l| bastian străpuns de săgeţi şi a sfîntului Lau-jl renţiu ars pe un grătar83. Pictura manieristă, i lacomă de spectacole morbide, a transmis artiştilor contemporani reformei catolice acest gust al sîngelui şi al imaginilor violente moştenite de la epoca goticului tîrziu. Nu încape îndoială că niciodată nu s-au pictat în biserici atîtea seene de martiraj, obsedante deopotrivă prin formatul imaginii şi prin abundenţa amănuntelor, ca între 1400 şi 1450. Pentru credincioşi, doar alegerea era grea: puteau vedea astfel pe sfînta Agata cu sînii retezaţi, pe sfînta Martina cu faţa însîngerata de gheare de fier, pe Sfîntul Lievin, căruia i s-a smuls limba pentru a fi aruncată la cîini,

pe sfîntul Bartolomeu jupuit de viu, pe sfîntul Vitalie îngropat de viu, pe sfîntul Erasm căruia i se smulg măruntaiele. Toate aceste reprezentări nu exprimă oare concomitent un discurs omogen care afirmă atît violenţa îndurată de o civilizaţie cît şi răzbunarea visată? Şi nu constituie ele, pe de altă parte, la nivelul colectiv» o verificare a eeea ce psihiatrii care studiază

* Legendae Sanctorum, carte elaborată în jurul aniJor 1260, care ajunge în scurtă vreme un adevărat „best-seller", sub titlul Legenda Aurea. Autorul ei este Jacobus a Voragine (numele latinizat al lui Ja-copo da Varaggio, 1230—1298/99), renumit hagiograf, teolog şi predicator dominican, originar din localitatea Varazze, de lingă Genova. Lucrarea sa povesteşte vieţile a peste 800 de „sfinţi". A circulat atît în original, cît şi în numeroase traduceri şi a avut o imensă importanţă iconografică, folosită fiind de numeroşi pictori, de la Piero dela Francesca pînă la Grunewald ş.a. (N. tr).

** Retablul preceptoriei antoniţilor din Isenheim, pictat de Grunewald şi aflat acum la Colmar. (N. tr.).

fricile individuale au numit „obieetivare"? G. Delpierre scrie în acest sens:

„Un . . . efect al fricii este obiectivarea. De pildă, în frica lui de violenţă, omul, în loc să se avînte în luptă sau să fugă, se satisface privind-o din exterior. îi place să scrie, să citească, să asculte, să istorisească povestiri de război. El asistă cu o anumită pasiune la curse primejdioase, la meciuri de box, la corride. Instinctul combativ s-a deplasat asupra obiectului84".

Istoricului îi revine menirea de-a opera dubla transpunere de la singular la plural şi de la actual la trecut.

Cît priveşte sentimentul de insecuritate, înrudit îndeaproape cu teama de abandon, nu este el oare limpede explicitat de nenumăratele Judecăţi de apoi şi evocări ale infernului care au bîntuit imaginaţia pictorilor, a predicatorilor, a teologilor şi a autorilor de artes moriendi? Nu oare teama de a fi aruncat în flăcările veşnice 1-a împins pe Luther să se refugieze în doctrina justificării prin credinţă? Dar temele agresiunii, ale insecurităţii şi ale abandonului au drept corolar inevitabil pe aceea a morţii. Or, obsesia morţii a fost omniprezentă în imaginile şi în cuvintele europenilor de la începutul Timpurilor Moderne: în dansurile macabre ca şi în Triumful morţii de Bruegel, în Eseurile lui Montaigne ca şi în teatrul lui Shakespeare, în poemele lui Ron-sard ca şi în procesele de vrăjitorie: iată tot atîtea moduri de a prezenta o angoasă colectivă şi o civilizaţie care şi-a simţit fragilitatea, în timp ce o tradiţie prea simplistă n-a reţinut vreme îndelungată decît succesele Renaşterii.

De ce fragilitate? Răsturnarea conjuncturii care s-a produs în Europa în secolul al XVI-lea este bine cunoscută acum: ciuma îşi face atunci o reapariţie zgomotoasă — urmata de-o îndelungată prezenţă — în timp ce agricultura în-

oepe să dea înapoi, oondiţiile climaterice se degradează, iar recoltele proaste se înmulţesc. Răzmeriţe rurale şi urbane, războaie civile şi între ţări răvăşesc în secolele XIV şi XV un Occident mai expus decît altădată epidemiilor şi foametei. Acestor nenorociri în lanţ li se adaugă ameninţarea tot mai vădită a primejdiei turceşti şi Marea Schismă (1378—1417) în care oamenii Bisericii au văzut „scandalul scandalurilor". Sigur, la sfîrşitul secolului al XV-lea şi în cursul celui de ai XVI-lea, situaţia demografică şi eoonomică a Europei s-a redresat. Dar ciuma şi foametea, pe de o parte, au bîntuit în continuare periodic, menţinînd populaţia în stare de alertă biologică; pe de altă parte, pînă la bătălia de la Lepanto (1571), turcii şi-au accentuat presiunea, în timp ce — o dabă eu Reforma protestantă — ruptura provizorie din timpul Marii Schisme, astupată un moment, se căsca iarăşi, mai ameninţătoare deoît orieînd. Explozia nebuloasei creştine a intensificat din acel moment, o bueată de timp cel puţin, agresivitatea intra-europeană, adică frica pe eare creştinii din Occident o nutreau unii faţă de alţii.

4. CINE ŞI DE CE SE TEMEA?

Generalizările precedente, oricît de utile ar fi pentru o vedere de ansamblu, nu sunt totuşi pe deplin mulţumitoare. De aceea trebuie să ducem mai departe analiza şi să ne întrebăm: cine şi de ce se temea? Dar această întrebare comportă, la rîndul ei, o primejdie: aceea de a fărîmiţa cercetarea

şi rezultatele ei. Soluţia pare să rezide aşadar în definirea unui termen mediu între excesul de simplificare şi fărâmiţarea peisajului general într-o puzderie de elemente disparate. Or, acest termen mediu este sugerat de însuşi inventarul fri-cilor pe care le vom întîlni în calea noastră şi care va scoate la iveală două nivele de

investigare distincte: primul, la nivelul solului, cel de al doilea la o altitudine socială şi culturală mai ridicată. Cine se temea de Mare? Toată lumea sau aproape toată. Cine se temea de turci? Ţăranii din Rouergue sau cei din Scoţia? Nu-i sigur. Cu siguranţă însă Biserica propovăduitoare: papa, ordinele religioase, Erasm şi Luther. In ceea ce-1 priveşte pe diavolul care bîntuia satele, vreme îndelungată el a inspirat mai puţină groază şi a fost mai cumsecade decît cel al predicatorilor. De unde şi necesitatea celor două anchete distincte şi totodată complementare. Prima va lumina fricile spontane, resimţite de mari fracţiuni ale populaţiei; cea de a doua fricile cugetate: cu alte cuvinte, decurgînd dintr-o interogare asupra nenorocirii, interogare îndrumată de directorii de conştiinţă ai colectivităţii, deci, în primul rînd, de oamenii Bisericii. Fricile spontane se împart şi ele, destul de firesc, în două grupuri. Unele erau oarecum permanente, legate în acelaşi timp de un anumit nivel tehnic şi de utilajul mental corespunzător: frica de mare, de stele, de preziceri, de strigoi etc. Celelalte erau aproape ciclice, revenind periodic o dată cu epidemiile de ciumă, cu anii de foamete, cu sporirile de biruri şi perindarea diverselor oştiri. Fricile permanente erau de cele mai multe ori împărtăşite de indivizi aparţinînd tuturor categoriilor sociale (astfel Ronsard tremura în faţa pisicilor85); fricile ciclice puteau fie să atingă totalitatea unei populaţii (în timp de ciumă), fie să lovească doar sărăcimea, în caz de foamete de exemplu. Dar, pe vremuri, sărăcimea era foarte numeroasă.
Or, acumularea agresiunilor care au lovit populaţiile Occidentului din 1348 pînă la începutul secolului al XVII-lea a creat, în întregul corp social, de sus şi pînă jos, o profundă zguduire psihică ce apare în toate formele de limbaj ale timpului — cuvinte şi imagini. S-a constituit astfel un „ţinut al fricii" în 40

interiorul căruia o civilizaţie s-a simţit ameninţată şi a populat-o cu fantasme morbide. Această angoasă, prelungindu-se, risca să dezintegreze o societate tot aşa cum poate fisura un individ supus unor stresuri repetate. Putea provoca fenomene de neadaptare, un regres al gîndirii şi al afectivităţii, o înmulţire a fobiilor, putea, în sfîrşit, introduce o doză excesivă de negativism şi de disperare. Revelatoare în acest sens este insistenţa cu care cărţile sfinte şi predicile au combătut în rîn-durile creştinilor ispita descurajării la apropierea morţii: dovada că această beţie a disperării a existat într-adevăr pe o scară destul de largă şi că multă lume încerca un sentiment de neputinţă faţă de un duşman atît de redutabil ca Satan.
Or, oamenii Bisericii l-au desemnat şi demascat tocmai pe acest duşman al omenirii. Ei au stabilit inventarul relelor pe care e în stare să le provoace precum şi lista agenţilor săi: turcii, evreii, ereticii, femeile (îndeosebi vrăjitoarele). Ei au pornit în căutarea lui Antihrist, au vestit Judecata de apoi, încercare cumplită desigur, dar care ar însemna totodată şi sfârşitul răului pe lume. O ameninţare globală de moarte s-a aflat astfel segmentată într-o seamă de frici, redutabile fără îndoială, dar „numite" şi explicate, pentru că fuseseră cîntărite şi clarificate de oamenii Bisericii. Această formulare indica primejdii şi adversari împotriva cărora lupta era, dacă nu uşoară, cel puţin posibilă, cu ajutorul graţiei divine. Redus la esenţial, discursul ecleziastic a fost de fapt următorul: lupii, marea şi stelele, epidemiile de ciumă, foametea şi războaiele constituie o primejdie mai mică decît demonul şi păcatul, iar moartea sufletului este mai gravă decît cea a trupului. A-i demasca pe Satan şi pe agenţii săi şi a lupta împotriva păcatului însemna pe de altă parte a micşora numărul nenorocirilor a căror cauză adevărată pe această lume ei sunt. Această

denunţare se voia aşadar o eliberare, în pofida sau mai degrabă din pricina tuturor ameninţărilor cu care îi împovăra pe duşmanii lui Dumnezeu scoşi din bîrlogurile lor. Intr-o atmosferă obsidională, ea s-a înfăţişat ca o izbăvire prin Inchiziţie. Aceasta şi-a orientat anchetele ei redutabile în

două mari direoţii: spre ţapii ispăşitori pe care toată lumea îi cunoştea, cel puţin după nume: eretici, vrăjitoare, turci, evrei etc.; spre fiecare creştin în parte, Satan mizînd de fapt pe ambele partide, şi orice om putînd ajunge, din nebăgare de seamă, un agent al demonului. De unde şi necesitatea unei anumite frici de sine. In anumite cazuri particulare, această invitaţie autoritară la introspecţie a dus la situaţii nevrotice. Ca să evite totuşi instalarea unei angoase culpabile în sufletele prea scrupuloase, moraliştii şi duhovnicii au căutat să le abată de la remuşcare — obsesie a trecutului şi izvor de deznădejde — îndrumîndu-le spre căinţa deschisă către viitor. Pe de altă parte, atunci cînd, în timpul unei epidemii de ciumă, toată populaţia unui oraş implora iertarea prin procesiuni expiatorii, ea afla în acest demers temei de speranţă şi pe lumea asta şi pentru cealaltă. Teama de sine echivala în cele din urmă însăşi teama de Satan. Dar Satan nu-i atît de puternic ca Dumnezeu. Drept urmare, aplicînd o pedagogie de şoc, directorii de conştiinţă din Occident s-au străduit să pună spaime de ordin teologic în locul copleşitoarei angoase colective ce rezulta din stresurile acumulate. Ei au procedat astfel la o selectare a pericolelor şi au desemnat ameninţările esenţiale, mai exact cele care li s-au părut esenţiale, ţinînd seama de formaţia religioasă pe care o aveau şi de puterea lor în societate.
Această încordare într-o necurmată luptă cu duşmanul seminţiei omeneşti era orice în afară de seninătate, iar inventarul fricdlor resimţite de Biserică — şi pe care aceasta a 42

încercat să le transmită populaţiilor, substi-tuindu-le unor temeri mai viscerale — scoate la iveală două fapte esenţiale nu îndeajuns de remarcate. în primul rînd, intruziunea masivă a teologiei în viaţa cotidiană a civilizaţiei occidentale (în epoca clasică, ea va invada atît testamentele artizanilor umili cît şi marea literatură, inepuizabilă pe tema graţiei divine; în al doilea rînd, o anumită debilitare a culturii Renaşterii, pe care astăzi, de la distanţă şi după reuşitele strălucite obţinute de ea în cele din urmă, nu ne-o putem închipui. Identificarea celor două nivele ale fricii duce astfel la confruntarea a două culturi ce se ameninţă reciproc şi ne explică vigoarea eu care nu numai Biserica dar şi statul (strîns legat de ea) au reacţionat, într-o perioadă de primejdie, împotriva a ceea ce elita considera o ameninţare de încercuire din partea unei eivili-zaţii rurale şi păgîne, calificată drept satanică. Pe scurt, deosebirea dintre cele două nivele ale fricii ne va servi ca instrument metodologie esenţial pentru a pătrunde în interiorul unei mentalităţi obsidionale oare a marcat istoria europeană la începutul Timpurilor Moderne, dar care a fost prea multă vreme ascunsă de secţionări cronologice artificiale şi de   termenul   seducător   de   „Renaştere".
Există totuşi riscul unui exces în sens invers, acela de a deveni prizonieri ai unei teme şi ai unei optici care ar înnegri peste limitele verosimilului realitatea de altădată. De unde un al treilea moment în demersul nostru, prin care vom ajunge să descoperim eăile folosite de strămoşii noştri pentru a ieşi din ţara fricii. Acestor poteci salutare le vom pune trei nume: uitări, remedii şi îndrăzneli. De la închipuitele tărîmuri feriee unde curge lapte şi miere la fervorile mistice, trecînd prin ocrotirea îngerilor păzitori şi cea a sfîntului Iosif, „patronul morţii bune", vom străbate în 43 cele din urmă un   univers liniştitor în care

omul se eliberează de frică şi se deschide bucuriei.
Din acest proiect, enunţat aici în ansamblul său, cartea de faţă nu va cuprinde decît o realizare parţială. Frica de sine şi ieşirea din ţara fricii vor constitui obiectul unui al doilea volum, acum în curs de redactare*. Mi s-a părut însă necesar să expun în această intro-ducere generală şi etapele ulterioare ale itinerarului meu, pentru a-i oferi cititorului imaginea lui panoramică şi coerentă. Totuşi, cum editorul meu a fost de părere că rezultatele de pînă acum ale acestui inventar metodic al fricilor de odinioară trebuie oferit cît mai degrabă publicului, am cedat solicitărilor sale şi am grupat elementele anchetei mele pînă la stadiul în care se află astăzi, în două ansambluri: a) „Fricile celor mulţi"; b) „Cultura diriguitoare şi frica" — fiecare corespunzînd celor două nivele de investigare definite mai sus. Subtitlul volumului, „O cetate asediată", se referă mai cu seamă la cel de al doilea dintre aceste nivele, deşi adevărul este că pentru a avea acces la el era necesar să-1 fi explorat în   prealabil   pe   cel dintîi.

Sinteza încercată în această lucrare şi în cea care va urma nu poate fi realizată decît cu ajutorul unei istoriografii de tip calitativ. Această alegere conştientă şi acest risc calculat nu comportă — mai este oare cazul s-o subliniem? — nici dispreţ şi nici vreo critieă la adresa metodelor cantitative pe care eu însumi le-am folosit din plin în alte lucrări86, în cazul de faţă însă, nesfîrşitele cuantificări m-ar fi împiedicat să văd ansamblurile şi ar fi făcut cu neputinţă apropierile din care va rezulta, sper, interesul intenţiei mele. „Metoda înseamnă alegerea faptelor", scria H. Poincare87. în consecinţă, mă voi strădui să

* Volum apărut în 1983 sub titlul: Le peche et la peur. La culpabilisation en Occident. XUle—XVIIIe sieeles, ed. Fa yard. •#

conving printr-o impregnare progresivă, urmare a numeroaselor lecturi, prin convergenţa documentelor şi a consonanţei lor într-o realizare simfonică. Să mărturisim totuşi •— onestitate elementară, dar şi confidenţă necesară — că în spatele acestui plan şi al acestei metode, se conturează în filigran o filosofie a istoriei, un pariu asupra devenirii umane şi mai ales convingerea că secolele nu se repetă, că umanitatea e înzestrată cu o facultate creatoare inepuizabilă şi ireversibilă, şi că această creativitate nu dispune de modele gata făcute din care să alegem potrivit timpurilor şi locurilor. Dimpotrivă, cred că în cursul pelerinajului ei terestru omenirea este mereu chemată să-şi schimbe direcţia, să-şi corecteze drumul, să-şi inventeze itinerarul în funcţie de obstacolele întîlnite — adeseori create de ea însăşi. Ceea ce am încercat să înfăţişăm aici, într-un anumit spaţiu şi pe o anumită perioadă de timp, este refuzul descurajării, graţie căruia o civilizaţie a mers înainte — nu fără a săvîrşi desigur şi crime odioase — analizîndu-şi fricile şi depăşindu-le. La mărturisirea acestei filosofii subiacente trebuie să adăugăm o confesiune personală, motivată nu de o frivolă preocupare autobiografică ci de dorinţa de a face mai bine înţeleasă intenţia mea. „Nu există cercetare, scrie A. BesP.ncon, care să nu fie totodată căutare de sine şi, într-o oarecare măsură, introspecţie88". Această formulă se aplică mai ales în ancheta mea asupra fricii. Aveam zeee ani. Intr-o seară de martie, un farmacist prieten de-al părinţilor mei a venit să tăifăsuiască la noi acasă: conversaţie destinsă şi surîză-toare căreia nu-i acord evident decît o atenţie distrată, preocupat de joaca mea la o oarecare distanţă de cercul adulţilor. N-aş fi păstrat amintirea acestei scene banale dacă, a doua zi dimineaţa, n-ar fi venit cineva să-1 încu-noştiinţeze pe tatăl meu de moartea subită a 5 farmacistului, care nu era un om bătrin. Ne-

vasta lui, trezindu-se, 1-a găsit mort lîngă ea. Am simţit atunci un adevărat şoc, în timp ce dispariţia, cu cîteva luni în urmă, a bunicii din partea tatălui meu care se stinsese la optzeci şi nouă de ani, nu mă tulburase cîtuşi de puţin. Aceasta a fost pentru mine adevărata descoperire a morţii şi a puterii sale suverane. Evidenţa se impunea: ea loveşte la orice vîrstă şi oameni sănătoşi. M-am simţit dintr-o dată vulnerabil, ameninţat: o frică viscerală a pus stăpînire pe mine. Am bolit din pricina ei mai bine de trei luni, timp în care nici la şcoală n-am mai fost în stare să mă duo.

Doi ani mai tîrziu, iată-mă, proaspăt intern într-un colegiu patronat de salezieni*. în dimineaţa „primei zile de vineri a lunii" petrecută în acest internat, iau parte împreună cu eolegii mei la exerciţiul religios închinat în mod obişnuit „litaniilor de moarte bună". La fiecare verset al acestei rugăciuni neliniştitoare, răspundeam în cor „îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine". Acest text, propus unor copii de doisprezece ani şi citit lună de lună, mi-a fost restituit, nu demult, de către un călugăr salezian într-o ediţie din . . . 196289. Reproducerea lui in extenso mi se pare necesară, adăugind că era urmat de un Pater şi de un Ave „pentru acela dintre noi care va muri primul":

„Doamne Isuse, Inimă plină de îndurare, cu umilinţă mă înfăţişez în faţa ta, căin-du-mă de păcatele mele. Vin să-ţi încredinţez clipa mea de pe urmă şi tot ce trebuie să-i urmeze.

Cînd picioarele înţepenite vor arăta că drumul meu pe lumea asta s-a încheiat, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine. Cînd mîinile mele slăbănoage nu vor mai avea nici puterea dea strînge cruci-fi-xul prea-iubit,
* Ordin monastic, după numele lui Franţois de
Sales (1567—1622) (N. tr.). «i

îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.
Cînd buzele mele vor rosti pentru ultima oară Numele tău slăvit, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.
Cînd chipul meu veşted şi brăzdat de suferinţă va stîrni mila, şi sudorile frunţii mele vor prevesti clipele de pe urmă, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.
Cînd urechile mele, surde de-acum înainte la cuvintele omeneşti, se vor pregăti să asculte hotărîrea Divinului Judecător, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.
Cînd închipuirea mea, cutremurată de întunecate vedenii, mă va cufunda în zbucium, cînd sufletul meu, tulburat de amintirea greşelilor mele şi de teama Dreptăţii tale, va lupta împotriva lui Satan cel dornie să pună la îndoială nesfîrşita-ţi bunătate, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.
Cînd inima mea, istovită de suferinţă trupească şi sufletească, va cunoaşte spaimele morţii pe care adeseori le-au cunoscut si sufletele cele mai sfinte, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.
Cînd voi vărsa cele de pe urmă lacrimi, primeşte-le ca prinos de ispăşire pentru toate greşelile vieţii mele, amestecate cu lacrimile pe care le-ai vărsat pe cruce, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.
Cînd părinţii şi prietenii, strînşi în jurul meu, se vor strădui să mă aline şi te vor chema în numele meu, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.
Cînd toate simţurile mele mă vor fi părăsit şi lumea toată va fi pierit pentru mine şi mă voi zbate în agonie, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.
Cînd sufletul meu îmi va părăsi trupul, primeşte moartea mea ca mărturie supremă adusă Iubirii tale izbăvitoare, care a vrut să îndure pentru mine această dureroasă ruptură, îndurătorule Isus, milostiveşte-te de mine.

Cînd în sfîrşit voi veni în faţa ta şi voi vedea pentru prima oară strălucirea slavei tale şi a Dlîndeţei tale, tu Doamne nu mă izgoni din Faţa ta: îndură-te să mă uneşti cu tine pe vecie, ca veşnic să cînt întru lauda ta, îndurătorul Isus, milostiveşte-te de mine.
Oraţiune: O, Doamne Tatăl nostru, tu ne-ai ascuns prin vrerea ta cerească ziua şi^ ceasul morţii noastre, ca să ne îndemni să fim întotdeauna pregătiţi. îngăduie să mor iubindu-te, şi pentru aceasta să trăiesc zi de zi, orice ar fi, în stare de graţie! Şi ţi-o cer Doamne prin Domnul nostru Isus Cristos Fiul tău şi Izbăvitorul meu. Amin".
De multe ori s-a întâmplat să citesc aceste litanii unor studenţi şi studente de douăzeci de ani. Rămîneau uluiţi ascultîndu-le: dovadă a unei schimbări rapide şi profunde de mentalitate eare s-a operat de la o generaţie la alta. îmbătrinită brusc, după o îndelungată actualitate, această rugăciune pentru o moarte bună a devenit un document de istorie în măsura în care oglindeşte o îndelungată tradiţie de pedagogie religioasă. Dealtfel, ea nu era decît reluarea dialogată a unei meditaţii despre moarte scrisă de don BOSGO într-o lucrare destinată copiilor din şcolile sale şi intitulată Tinerimea instruită. In spatele acestor litanii dramatice întrezărim pe acel Dies irae din nenumăratele Artes moriendi şi alte scrieri de tipul Pensez-y bien („Luaţi aminte") şi o întreagă iconografie în care s-au învecinat, de-a lungul secolelor, dansuri macabre, Judecăţi de apoi, împărtăşanii de muribunzi (de exemplu, cea a sfîntului Jose Calasanza, pictată de Goya90) şi valuri de i-magini pioase distribuite în timpul

misiunilor. Culpabilizare şi pastorală a fricii — asupra oăro-ra voi stărui în cel de al doilea volum şi oare au avut atăsta importanţă în istoria occidentală — îşi află în textele saleziene mai sus citate o ui- 48

timă şi percutantă ilustrare. Pentru a produse o impresie mai puternică asupra omului creştin şi pentru a-1 îndruma şi mai sigur la penitenţă, i se înfăţişau ultimele clipe ale omului într-un mod care nu era neapărat exact. Căci există şi morţi senine. Aceste evocări excesive nu sunt desigur lipsite de o anume morbiditate. Dar şi mai mult mă izbeşte voinţa pedagogică de a întări în mintea recitatorilor o frică necesară de judecată, prin imagini obsedante de agonie. Oricît de traumatizant şi oricît de tulbure, acest discurs religios despre moarte pe care l-am auzit cu regularitate lună de lună timp de doi ani şcolari (deci, pentru mine, de la doisprezece la patrusprezece ani) mi-a revelat un mesaj eare luminează o foarte largă panoramă istorică: pentru Biserică, suferinţa şi pieirea (provizorie) a trupului nu sînt atît de redutabile ca păcatul şi infernul. Omul nu se poate împotrivi nicicum morţii, dar — cu ajutorul lui Dumnezeu — are putinţa să evite chinurile veşnice, în consecinţă, o frică — teologică — se substi-tuise alteia, care era anterioară, viscerală şi spontană: medicaţie eroică, medicaţie totuşi, de vreme ce aducea o soluţie acolo unde înainte nu exista decît vidul. Aceasta a fost lecţia pe care călugării însărcinaţi cu educaţia mea s-au străduit să mi-o inculce . . ., şi care dă cheia cărţii mele. Pentru că, în timp ce îi construiam planul şi ordonam materia ei, am constatat cu surprindere că încep din nou, la o distanţă de patruzeci de ani, itinerarul psihologic al copilăriei mele şi străbat iarăşi, sub pretextul unei anchete istoriografice, etapele fricii mele de moarte. Itinerarul acestei lucrări în două volume va relua sub forma unei transpuneri drumul meu personal: primele spaime, eforturile anevoioase de a mă deprinde cu frica, meditaţiile eshatologice din epoca adolescenţei şi, în cele din urmă, o răbdătoare căutare a seninătăţii şi ' a bucuriei în acceptare.

Polemica iscată de cartea mea precedentă, Va muri oare creştinismul?, mă îndeamnă să aduo o precizare ce ar trebui să fie de prisos . . ., dar care nu este. „Cetatea asediată" despre care va fi vorba, este mai ales Biserica dintre secolele XIV şi XVIII —, însă Biserica în calitatea ei de putere. De aici necesitatea de a reveni la cele „două lecturi" istoriografice propuse în lucrarea atacată de unii comentatori. Tema pe care o studiez în paginile care urmează nu faee nici o trimitere la caritatea, pietatea şi frumuseţea concepţiilor creştine, care au existat şi ele în pofida fricii. Dar trebuia oare, din acest motiv, s-o trecem încă o dată sub tăcere? E timpul să nu ne mai fie FÎRICA de istorie.

Partea întîi
FRICILE CELOR MULŢI

■ii

OMNIPREZENTA FRIC/I

1. „Nestatornica mare, cutreierată de spaime" (Marot, Elegia /)

In Europa de la începutul Timpurilor Moderne, frica, ascunsă ori manifestată, este prezentă pretutindeni. Acelaşi lucru se întîmplă în oricare civilizaţie prost înarmată din punct de vedere tehnic pentru a riposta multiplelor a-gresiuni ale unui mediu ameninţător. Dar, în universul de odinioară, există un spaţiu în care istoricul este sigur că o va întîlni nedisimulată sub aparenţe înşelătoare. Acest spaţiu este marea. Pentru unii, foarte cutezători — descoperitorii din timpul Renaşterii şi epigonii lor —, marea a fost o provocare. Dar vreme îndelungată, pentru cei mulţi ea a însemnat descurajare, fiind prin excelenţă locul fricii. Din an-tiohitate şi pînă în secolul al XTX-lea, din Bre-tania pînă în Rusia, o sumedenie de proverbe povăţuiesc oamenii să nu se încumete pe mare. Latinii spuneau „Slăviţi marea, dar staţi pe ţărm". Un dicton rusesc recomandă: „Laudă

marea stînd pe cuptor". Erasm pune în gura unui personaj din colocviul Naufragium: „Ce nebunie să te încrezi în mare?" Chiar şi în maritima Olandă circula maxima: „Mai bine cutreieri landa într-o căruţă hodorogită decît marea într-o corabie nouă1". Reflex de apărare al 52

vinei civilizaţii în mod esenţial terestră, confirmat de experienţa celor care, cu oriee risc, se avîntau departe de ţărmuri. Formula lui San-eho Pânza: „De vrei să înveţi să te rogi, du-te pe mare", se întîlneste în multiple variante de la un cap la celălalt al Europei, uneori nuanţată cu umor, ca în Danemarca, unde se preciza: „Cine nu ştie să se roage trebuie să se ducă pe mare; şi cine nu ştie să doarmă trebuie să se ducă la biserică2".
Fără de număr sunt nenorocirile aduse de nesfîrşirea lichidă: ciuma neagră, desigur, dar şi invaziile normande şi sarazine, iar mai tîr-ziu raidurile piraţilor din Barbaria*. O seamă de legende — eea a oraşului Ys** sau cea a orgilor din Wenduine, înghiţite de valuri, care, se zice, mai pot fi uneori auzite cîntînd Dies irae — au evocat multă vreme aprigile ei eo-tropiri8. Element ostil, marea se împrejmuieşte cu recifuri cumplite sau smîrcuri puturoase şi revarsă pe coaste un vînt ce pustieşte ogoarele. Dar ea este la fel de primejdioasă şi atunci eînd zace neclintită fără s-o încreţească cea mai mică adiere. O mare calmă, „groasă ca o mlaştină", poate pricinui moartea marinarilor blo-eaţi în larg, victime ale „foamei erunte" şi ale „setei mistuitoare". Oceanul a devalorizat multă vreme omul care se simţea mic şi firav în faţa şi în largul lui: motiv pentru care oamenii mării erau comparaţi cu cei de la munte sau GU oamenii deşertului. Căci, pînă nu demult, valurile stârneau frica tuturor şi mai ales a populaţiilor rurale, care nu voiau nici s-o privească măcar de ajungeau cumva în preajma ei. După războiul greco-turc din 1920—1922, ţăranii izgoniţi din Asia Mică au fost reaşezaţi în peninsula Sunion. Acolo şi-au clădit casele cu un zid orb către mare. Din cauza vîntului? Poate.
* Barbaria, numele sub care erau desemnate regiunile Africii de Nord, situate la vest de Egipt (N. tr.).
•* Oraş legendar din Bretania, înghiţit de mare 3 In sec. IV sau V e.n. (N. tr.).

Dar mai mult, fără îndoială, ca să nu vadă toată ziua ameninţarea necurmată a valurilor.
La ieşirea sa din Evul Mediu, omul Occidentului este prevenit împotriva mării nu numai de înţelepciunea proverbelor, ci şi prin două avertismente paralele: unul exprimat în discursul poetic, celălalt în povestirile de călătorie, mai cu seamă cele ale pelerinilor la Ierusalim. De , la Homer şi Virgiliu pînă la Franciada şi Lu-siade, nu-i epopee fără de furtună, aceasta fi-gurînd la loe de cinste şi în romanele medievale (Brut, Rou, Tristan etc), despărţind-o în ultima clipă pe Isolda de iubitul ei4. „Există oare o temă mai banală, nota G. Bachelard, decît aceea a mîniei oceanului? O mare liniştită este cuprinsă de-o furie neaşteptată. Bubuie şi vuieşte. E descrisă cu toate metaforele furiei, cu toate simbolurile animaliere ale în-crîncenării şi ale violenţei. .. căci psihologia mîniei este în fond una dintre cele mai bogate şi mai nuanţate . . . Mînia proiectează o cantitate mult mai mare de stări psihologice decît iubirea. Metaforele mării fericite şi blajine vor fi aşadar mai puţine la număr decît cele ale mării duşmănoase5".
Totuşi, furtuna nu-i numai temă literară şi imagine a violenţelor omeneşti, ci şi, în primul rînd, o realitate despre care scriu toate cronicile navigaţiei spre Ţara Sfîntă. In 1216, episcopul Jacques de Vitry pleacă la Saint-Jean d'Acre*. In largul Sardiniei, vînturile şi curenţii împing o eorabie spre cea pe care se află el însuşi. Ciocnirea pare inevitabilă. Toată lumea ţipă,, se spovedeşte în mare grabă vărsînd şuvoaie de lacrimi de căinţă. Dar „Domnul se milostivi de durerea noastră6". In 1254, Ludovic al IX-lea se întoarce din Siria în Franţa împreună cu regina, Joinville şi supravieţuitorii celei de a şaptea cruciade. Uraganul îi surprinde în preajma insulei Cipru. Vînturile sunt „atît de vije-
* Anticul Ptolemaîs, port în Mediterana, cucerit
de cruciaţi în 1191, astăzi Akko (N. tr.). 5

lioase şi de groaznice", primejdia de naufragiu atît de evidentă îneît regina se roagă la sfîntul Nicolae şi îi promite o corabie de argint de cinci mărci*. Ruga ei este auzită. „Sfîntul Ni-colae, spune ea, ne-a păzit de primejdie căci vijelia s-a potolit7."

In 1395, baronul d'Anglure se întoarce de la Ierusalim. Tot în vecinătatea coastei cipriote se stîrneşte „neaşteptat" o „mare şi groaznică furtună" care ţine patru zile. „Şi-n adevăr nu se găsi nimeni să nu trădeze în înfăţişarea sa frica omului ce-şi vede moartea cu ochii... Şi aflaţi că auzirăm pre mulţi jurîndu-se pe osînda sufletului lor cum că de multe ori îi prinseseră multe şi felurite furtuni pe mare, dar că nicicînd şi-n nici o furtună din cîte avuseseră ei parte n-au tras mai mare spaimă de moarte ca de astă dată8".
In 1494. canonicul milanez Casola a întreprins şi el călătoria spre Ţara Sfîntă. Furtuna 1-a prins atît la ducere cît şi la întoarcere. Ultima izbucneşte în largul insulei Zâkynthos. Vîntul suflă din toate părţile, iar marinarilor, după ce au strîns pînzele, nu le mai rămîne decît să se lase în voia soartei. „In noaptea următoare, relatează Casola, marea era atît de zbuciumată, că ne luaserăm cu toţii orice nădejde că vom supravieţui; repet, cu toţii9". Aşadar, cînd o corabie izbuteşte în cele din urmă să ajungă în port, nimeni nu mai zăboveşte la bordul ei, în Î480, după o călătorie în Orient, fratele Felix Fabri scrie: „Un om care a îndurat cîteva zile de-a rîndul furtuna, şi 1-a stors foamea de toată vlaga, odată ajuns la liman, mai degrabă sare de cinci ori (de pe galeră în barca ce-1 va duce pe uscat) decît să rămînă la bord10".
Literatura de ficţiune şi cronicile înfăţişează aceeaşi viziune stereotipată a furtunii pe mare.
* Marc, veche unitate de măsură în Franţa, echi-" valentul a aproximativ 240 gr. (N. tr.).

Ea se dezlănţuie cu furie şi se potoleşte pe neaşteptate. Bezne o însoţesc: „Cerul de smoală, văzduhul apăsător". Vîntul suflă din toate părţile. Fulgere şi tunete se dezlănţuie.
„Cerul, povesteşte Rabelais în Cartea a patra (cap. XVIII [a început] să bubuie din tării, să fulgere, să scapere, să reverse puhoi de ploaie cu grindină; văzduhul şi-a pierdut străvezimea, umplîndu-se de neguri şi de bezne, că nu zăream altă lumină fără decît a fulgerelor şi a norilor mistuiţi de văpăi".
In Lusiade, Camoes pune pe seama lui Vasco da Gama următoarea replică:
„ ... Să povestesc cu de-amănuntul primejdiile mării, nepătrunse de mintea omenească — furtuni neaşteptate şi cumplite, fulgere săgetătoare, învăpăind văzduhul, negre viituri, nopţi de bezpă fără fund, bubuit de tunete zgîlţîind lumea din temelii — ar fi o încercare pe cît de grea pe atît de vană, chiar de-aş avea o voce de fier11".
©ezlănţuiri năprasnice, vijelii învîrtejite, talazuri uriaşe ce urcă din „hău", furtună şi beznă: acestea sunt, pentru călătorul de odinioară, constantele uraganului care ţine deseori cîte trei zile în şir —■ timpul petrecut de Iona în pînte-cele chitului — şi aduce întotdeauna cu sine primejdii de moarte. De aceea, pînă şi marinarii cei mai hîrsiţi părăsesc cu frică portul. Dovadă, acest cîntec al mateloţilor englezi (sfîr-şitul secolului al XIV-lea sau începutul celui de-al XV-lea):
Rămas bun oricărei desfătări / Cînd ridici
pînzele pentru Saint-James; / Un început de
drum pe mare / Pe mulţi întristează. // Cîed
ai pornit în larg / Din Sandwich sau din
Winohelsea, / Din Bristol sau de-aiurea, /
Curajul începe să te lase12. 56

Tot Camoes îi atribuie lui Vasco da Gama următoarele cuvinte rostite în ajunul marii plecări din 1497:
„Odată înzestraţi cu toate cele trebuincioase în astfel de călătorie, ne pregătim şi sufletul pentru moartea care dă veşnic tîrcoale sub ochii marinarilor13".

în această lumină, putem aprecia mai bine tăria de caracter puţin obişnuită a exploratorilor din vremea Renaşterii care trebuiau să lupte necurmat cu spaimele echipajelor. De altfel, călătoriile epocii s-au soldat şi cu unele consecinţe negative pentru navigaţie, în ciuda progreselor realizate în cartografie, în calculul latitudinii, în construcţiile navale şi în balizajul coastelor. Alterarea alimentelor, scorbutul, bolile exotice, înspăimîntătoarele cicloane din zonele tropicale şi ca atare o morbiditate şi o mortalitate sporite au fost vicisitudinile care au decurs din prelungirea călătoriilor. Chiar de la sfîrşitul secolului al XVT-lea, prima învăţătură inspirată de navigaţia transoceanică este aceea că primejdii mai cumplite decît cele înfruntate pe mare nu există. In Istoria cîtorva călătorii aventuroase publicată în 1600 la Rouen, deci într-un port, citim următoarele cugetări semnificative: „Este fapt de netăgăduit că dintre toate primejdiile pe care le întîlnim în trecerea vieţii noastre omeneşti nici unele nu seamănă şi nici nu-s pe potriva celor prin care trec oamenii ce se îndeletnicesc cu navigaţia pe mare, atît prin numărul şi felurimea întîm-plărilor cît şi prin grozăviile neînduplecate, erude şi de neocolit, pentru ei fireşti şi zilnice, şi atît de mari oă nu pot avea niei măcar un singur ceas pe zi încredinţarea de-a se număra printre cei vii. . . Orice om întreg la minte, după ce-şi va fi încheiat călătoria, va recunoaşte că-i adevărată minune că a putut scăpa teafăr din toate primejdiile întîmpinate în pribegia lui; şi cu atît mai vîrtos cu cît, în afară de cele spuse

de Antici despre cei care pleacă pe mare cum că viaţa şi moartea nu-s despărţite decît de grosimea unei podituri de scîndură nu mai lată de trei ori patru degete, sunt atî-tea alte necazuri ce se pot ivi zilnic c-ar fi groaznic pentru ei să şi le înfăţişeze dinadins cînd vor să pornească în călătoriile lor14".

Deşi stîrnesc şi ei teamă destulă, munţii, spune SKakespeare, nu sunt decît „nişte negi pe lîngă valuri". Pedro Nino evocă la rîndul său „talazurile atît de înalte că acoperă luna". Ajuns aproape de ţintă, Vasco da Gama e asaltat de un uragan. „El vede marea, povesteşte Camoes, ba căscîndu-se pînă-n străfundul iadului, ba înălţîndu-se cu înnoită mînie pînă la ceruri15". Aşadar, cînd se propune un caz exemplar de frică, el este situat de preferinţă pe mare. Aşa face Rabelais în cea de-a, Patra Carte. La Bru-yere, încercînd să alcătuiască la rîndul său o tipologie a fricosului, îl confruntă întîi cu aventurile navigaţiei şi abia în al doilea rînd cu cele ale războiului16. Făcînd abstracţie de laşitatea firească a lui Panurge, panica ce-1 cuprinde în faţa stihiilor dezlănţuite poate fi identificată cu un comportament colectiv uşor de regăsit în povestirile de călătorie. Un comportament marcat de două dominante: dorul de pămînt, loc sigur în raport cu marea; şi invocarea la nimereală a unor sfinţi ocrotitori (mai degrabă decît a lui Dumnezeu). în toiul furtunii, Panurge izbucneşte:

„Oh, preafericiţi şi răsfericiţi sunt cei care
sădesc varză! . . . Declar sus şi tare că cel
care sădeşte varză e un fericit. .. Ah, nu-i
,,, pe lumea asta palat mai binecuvîntat şi mai
^ domnesc decît pămîntul vîrtos sub picioare!"
_c (cap. XVIII). Mai departe, revine o vari-
£J, antă a aceleiaşi teme (numai pe uscat te poţi
Sjs bucura de viaţă): „Oh, preamărite Doamne,
y- se văicăreşte Panurge, dă să mă aflu în cea-
\>i sul de faţă în via de la Senille sau la Ghinon, 58

în faţa, beciului zugrăvit al lui Inochent plă-cintarul, chit că m-aş coace cu pieptarul pe mine tot rumenind la colăcei" (cap. XX).

In Furtuna lui Shakespeare, Gonzalo declară în toiul primejdiei că-i gata să schimbe oceanul pe cel mai duşmănos pămînt: „In clipa asta aş da bucuros o mie de pogoane de mare pe-un petec de pămînt sterp: o pîrloagă întinsă, un jnepeniş, ce-o fi. . .17".
Comportamentele superstiţioase ale lui Pa-nurge, prezentate de Rabelais cu ironie erau desigur frecvente în astfel de pericole. El îi cheamă pe „toţi bunii sfinţi şi bunele sfinte într-ajutor", face legămînt „să se spovedească la timp şi după cuviinţă, recită în repetate rîn-duri confiteorul, îl imploră pe fratele Ioan să nu mai înjure într-o primejdie ca aceea, făgăduieşte să înalţe o capelă sfîntului Mihail sau sfîntului Nicolae sau amîndorura, sugerează „să facă un pelerin", adică să se tragă la sorţi cine să se ducă, în numele tuturor, într-un loc sfînt ca să-i mulţumească cerului dacă vor scăpa cu bine (cap. XVIII—XXI). Povestirile cu „miracole" şi ex-votourile din nenumărate sanctuare sunt şi ele pline de promisiuni asemănătoare pe care Erasm se crede dator să le ia în derîdere în colocviul Naufragium.
Cu toate că şi-au păstrat sîngele rece, Pan-tagruel, Fratele Ioan şi Epistemon îşi mărturisesc frica prin care au trecut, iar Pantagruel ne încredinţează, după Homer şi Virgiliu, că cea mai cumplită moarte e să fii înghiţit de valuri: „Dacă acest soi de moarte nu-i înfricoşător, atunci chiar că nu mai avem de ce ne teme. Căci, vorba lui Homer, să pieri în mare e un sfîrşit groaznic, înspăimîntător şi împotriva firii". (XXI) Gonzalo încearcă o repulsie analogă faţă de moartea prin înec: „Facă-se voia Celui de sus, numai că eu aş vrea să mor mai degrabă de moarte uscată18". Moartea pe mare trece drept „nefirească", pentru că multă vreme oceanul a fost privit ca o lume marginală, situată în afara 59 experienţei curente. Şi aceasta cu atît mai mult

cu cît apa, sub aspectul ei masiv, puternic, in-controlabil, profund şi tenebros, a fost identificată milenii de-a rîndul cu un anti-element, dimensiunea negativului şi locul tuturor pier-zaniilor. „O întreagă latură a sufletului nostru nocturn, scria G. Bachelard, se explică prin mitul morţii concepută ca o plecare pe apă19". Aşa se explică Stixul Anticilor „trist fluviu de infern" (Marot, Elegie III) şi luntrea lui Caron, ambarcaţie a morţilor pe care o regăsim în legendele celtice şi în ce'le din Extremul Orient. Apele adinei — mare, fluviu sau lac — erau considerate ca o genune devoratoare, pururea gata să-i înghită pe cei vii. Drept mărturie, printre alte nenumărate dovezi, stă acest vechi cîntec flamand atestat în secolul al XlV-lea:
Erau două vlăstare regeşti / Şi se iubeau nespus .'/Dar nu se puteau întîlni,/Apa era mult prea adîncă. / Ce făcu ea? Ea aprinse trei luminări,/Pe înserat cînd lumina zilei scade:/„Oh! iubitule, vino! Treci înot!"/ Ceea ce fiul de rege şi făcu: era tînăr! / Ceea ce o bătrînă vrăjitoare văzu, / O făptură nespus de haină. / Veni şi stinse lumina / Şi tînărul prinţ se înecă . . .
Urmarea acestui cîntec povesteşte cum tînăra fată deznădăjduită a reuşit să-şi înşele paznicii şi s-a înecat la rîndul ei de bună voie20. Elementul lichid figurează aici ca duşman al fericirii şi al vieţii.
Polifem, Scylla, Circe, Sirenele, Strigonii, Leviatan, Lorelei sînt tot atîtea făpturi ameninţătoare care trăiesc în apă sau la marginea apei. Ţelul lor comun e să-i înhaţe pe oameni, să-i devoreze sau măcar, precum Circe, să le răpească identitatea umană. De aceea, marea j trebuie conjurată cu jertfe de făpturi insufle- * ţite care — cine ştie? — îi vor astâmpăra pofta ,. monstruoasă. Ex-voto-uri napolitane le la sfîrşi- ,» tul secolului al XVI-lea înfăţişează nave pur- j tînd atîrnată la provă o piele de oaie. Era şi a- '' cesta un rit de conjurare a mării. La lansarea W

unei nave, se ucidea o oaie albă, se stropea corabia cu sîngele ei, iar pielea se păstra la provă. Această viaţă jertfită constituia preţul ritual pentru a îndupleca marea să nu le mai pretindă pe cele ale mateloţilor21. In secolul al XVII-lea, marinarii din Barbaria practicau o variantă a acestui rit. Ei luau la bord mai multe oi. Cînd izbucnea furtuna, tăiau în două o oaie vie şi aruncau o jumătate în dreapta navei, iar cealaltă în stînga. Dacă marea tot nu se liniştea, mai sacrificau succesiv şi alte oi22.

Stihiile dezlănţuite — furtună sau potop — evocau oamenilor de odinioară întoarcerea la haosul primar. în cea de a doua zi a creaţiei, Dumnezeu despărţise „apele de sub tărie de cele de deasupra tăriei" (Facerea, I, 7). Dacă, fireşte cu îngăduinţa divină, ele se revarsă iarăşi peste marginile statornice, haosul se face la loc. în legătură cu furtuna îndurată de Pantagruel şi de tovarăşii săi, Rabelais scrie: „ .. . ai fi spus că-i haosul de la începutul lumii, în care focul, văzduhul, marea, pămîntul, toate elementele se învălmăşeau laolaltă". (XVIII). Leo-nardo da Vinci, căruia studiul geologiei şi al mecanicii îi trezise interesul pentru energia hidraulică, s-a complăcut în evocări înfricoşătoare de potop:

„. . .Rîurile umflate se revărsau şi potopeau pămînturile din preajmă cu locuitorii lor cu tot. Puteai astfel vedea adunate pe înălţimi tot soiul de animale înfricoşate şi domestice, laolaltă cu bărbaţii şi femeile care s-au refugiat acolo dimpreună cu copiii lor. Pe cîmpurile înecate pluteau pe apă de-a valma mese, paturi de lemn, bărci şi fel de fel de înjghebări pe care nevoia şi frica de moarte le născoceşte; toate tixite de bărbaţi şi de femei cu copiii lor, în mijlocul vaere-lor şi-al gemetelor, copleşiţi de groază în faţa vijeliei ce rostogolea în apele învolburate leşuri de înecaţi. Tot ce putea pluti era năpădit de felurite jivine împăcate între ele şi înghesuindu-se înfricoşate claie peste gră-

madă: lupi, vulpi, şerpi, făpturi de toate soiurile . . . Vai! ce de gemete! . . . Cîte corăbii răsturnate, întregi sau făcute fărîme, peste oamenii care se zvîrcoleau şi se zbăteau cu deznădejde, prevestire de moarte : groaznică23".

într-o noapte de iunie a anului 1525, Diirer a ; avut un coşmar: vedea sfîrşitul lumii cum vine. Transcriind într-o acuarelă acest vis de groază, . a înfăţişat nişte imenşi nori negri încărcaţi de ploaie şi ameninţînd pămîntul24. Procedînd astfel, el oferea o viziune a catastrofei finale foarte curentă pe vremea lui — viziune elaborată, desigur, pornind de la textele aipocaliptioe clasice, dar care sporea în raport cu ele rolul cuvenit mării şi apei în desfăşurarea marelui cataclism, în nenumăratele Vieţi ale lui Antihrist, publicate în secolul al XV-lea, şi în mai multe Artes moriendi, apare stereotipată lista celor cincisprezece semne prevestitoare ale „venirii Domnului Nostru". Primele patru privesc marea şi apele fluviilor:

„Primul dintre cele XV semne înaintemer-gătoare zilei marii judecăţi obşteşti va fi cînd marea se va ridica de XV coţi peste munţii cei mai înalţi din lume. Al II-lea semn va fi cînd marea va pogorî în hăul scobit şi adînc al pămîntului, atît de jos că abia ce se va putea zări. Al III-lea semn va fi cînd peştii şi pocitaniile mării se vor ivi pe mare, cu zbierete asurzitoare. Al IV-lea semn va fi cînd marea şi toate apele curgătoare se vor aprinde şi se vor mistui în focul revărsat din ceruri25".

Haos, altfel spus nebunie, demenţă. Cuvintele ciudate ale lui Tristan după ce a fost aruncat de corăbieri pe coastele din Cornwall, Corabia nebunilor de Sebastian Brant şi moartea Ofe-liei sunt tot atîtea indicii ale unei mentalităţi colective ce stabilea o legătură între nebunie şi elementul lichid, „reversul lumii26"; o legă- 62

tură pe care furtuna nu putea decît s-o întărească. La judecata reginei, Hamlet e cuprins de o criză de demenţă „precum marea şi vîntul cînd luptă care pe care" (IV, 1). Nebunia oceanului dezlănţuit provoacă la rîndu-i nebunie, în Furtuna lui Shakespeare, Prospero şi Ariei au un schimb de replici semnificative:

„PROSPERO: Spune-mi, brav spiriduş, s-a pomenit vreodată om dîrz şi-atît de neînfricat încît vijelia să nu-i zmintească mintea?

ARIEL: Nu-i suflet să nu fi fost cuprins de frigurile nebuniei şi să nu fi căzut pradă deznădejdii27".

Locuitorii de pe coastele Bretaniei, de pildă, asemuiau marea dezlănţuită cu un cal fără călăreţ ori apucat de streche, sau cu o iapă turbată28. Furtuna nu era considerată — şi nici trăită — ca un fenomen natural. Deseori, dezlănţuirea ei dementă era atribuită vrăjitoarelor şi demonilor. Astfel, după ce urgia valurilor îi împiedicase în repetate rînduri pe regele Iacob al Scoţiei şi pe prinţesa Ana să traverseze Marea Nordului, în 1589—1591, s-a descoperit că nişte vrăjitori şi vrăjitoare fermecaseră marea înecînd într-însa o pisică29. Pe toate ţărmurile septentrionale ale Europei, dar

şi în Ţara Bascilor, circula povestea celor „Trei Valuri" înalte ca nişte turnuri şi albe ca zăpada — în realitate trei neveste de corăbieri devenite vrăjitoare, care s-au preschimbat în valuri ca să se răzbune pe bărbaţii lor necredincioşi.
Deşi pe corăbiile lui Vasco da Gama, ale lui Columb şi ale lui Magellan apariţia focului sfîn-tului Elm în vîrful catargelor a fost salutată ca un semn premergător de mare liniştită, mai totdeauna acest foc, precum şi flăcările jucăuşe ce se ivesc uneori pe mare erau privite ca nişte manifestări diavoleşti şi rău prevestitoare. 63 în Furtuna lui Shakespeare, Ariei, spiriduş al

I

văzduhului, îi povesteşte lui Prospero cum, ur-mîndu-i instrucţiunile, a „reglat" uraganul:
„M-am suit stîrnind uimire pe corabia regelui, la prova, înăuntru, în cabine, pe punte. Uneori mă destrămam şi ardeam în toate părţile deodată, pe catarg, pe gabie, pe vergi şi pe bompres iseam limbi de flăcări oe se-ntîlneau şi se-adunau laolaltă. Fulgerele lui Jupiter, ce prevestesc cumplitul tunet, "scăpărau necurmat parcă împietrite în văzduh3™.
Ronsard, care la cincisprezece ani a făcut o călătorie în Scoţia, ne asigură în Imnul Demonilor că aceştia „ .. . se schimbă deseori în mari vîlvătăi strălucitoare / Pierdute deasupra unei ape, ca să-1 ademenească în adîncul ei / Pe trecătorul orbit şi amăgit de lumina lor / Ce-1 duce şi-1 îneacă în valul ucigaş" (Cartea imnurilor, I). De aceea mulţi marinari, mai ales în Grecia modernă, se străduiau să îndepărteze aceste focuri îngrijorătoare cu împuşcături, cu zgomote asurzitoare sau imitînd guiţatul porcilor, procedeu considerat mai eficient, acestor animale atribuindu-li-se o natură diabolică graţie căreia pot izgoni duhurile răufăcătoare32. In poveştile de odinioară — ca şi în Legenda aurită (în capitolul consacrat vieţii sfîntului Adrian) —, diavolul mai apare adeseori în postura de căpitan al „vasului fantomă" — de corabie care a bîntuit imaginaţia populaţiilor de coastă şi care a fost identificată ca infern al marinarilor33. Lui Giorgione i s-a atribuit o pînză de la începutul secolului al XVI-lea, înfăţişînd un astfel de vas fantomă cu un echipaj de demoni. Sub diferite forme, mentalitatea colectivă lega marea de păcat. In romanele medievale revine ca un topos episodul furtunii dezlănţuite de prezenţa unui mare păcătos — sau a unei femei însărcinate, deci impure — la bordul corăbiei asaltate de valuri, ca şi cum răul ar atrage la sine răul. Acest loc comun literar corespundea unei credinţe populare profund în- 64

rădăcinate în rîndurile diverselor populaţii. Încă în 1637, echipajul de pe Tenth Whelp a refuzat să părăsească portul înfricoşat de perspectiva unor mari nenorociri pentru corabia comandată de un căpitan căruia i se dusese buhul că latră tot timpul blasfemii34. Pe deasupra, în ciuda pelerinajelor întreprinse şi a ex-voto-urilor, marinarii erau deseori priviţi de oamenii de pe uscat şi de cei ai Bisericii ca nişte răi creştini. Se spunea despre ei că „nu se supun virtuţilor morale" (N. Oresme), ba chiar că sunt nişte „bădărani" (Colbert). Intr-un penitenţial englez din 1344, citat şi tradus de M. Mollat, citim:
„Confesorule, dacă ţi se întîmplă să asculţi spovedania vreunui marinar, descoase-1 neapărat cu multă grijă. Trebuie să ştii că un singur condei n-ajunge ca să scrii • toate păcatele în care sunt înfundaţi oamenii aceştia. Stricăciunea lor este într-adevăr atît ide mare că nu-i păcat (pe •lume B-o întreacă... Ei nu numai că ucid clerici şi laici fără osebire cînd se află pe uscat, dar pe mare fiind, se dedau la nelegiuirea pirateriei, jefuieso avutul aproapelui şi mai cu seamă pe al neguţătorilor . . .
Dealtminteri, cu toţii sunt adulteri şi desfrînaţi, căci pretutindeni pe unde ajung să-şi ducă traiul se însoţesc cu felurite femei, erezîndu-li-se îngăduit acest lucru, sau curvăsăresc cu târfele35".
Aprofundînd analiza, descoperim că, pe vremuri, marea era deseori înfăţişată ca un domeniu privilegiat al lui Satan şi al puterilor infernale. Este o identificare al cărei ecou se face — involuntar probabil — Rabelais, în Cartea a Patra, cînd îl pune pe fratele Ioan să spună în toiul furtunii:

„Cred că s-au dezlănţuit azi toţi dracii din
iad ori poate că au apucat-o durerile fa-
65 cerii pe Proserpina. Şi-au pus toţi dracii

zurgălăi şi dănţuiesc". (cap. XIX). Şi mai departe: „Cred că azi e sărbătoarea necurată a tuturor milioanelor de draci", (cap. XX). Panurge îi dă replica: „Cred că toate milioanele de draci s-au adunat aici în mare sobor, sau uneltesc pentru a-şi alege o nouă căpetenie", (cap. XX).

In toiul furtunii povestite de Ariei în piesa lui Shakespeare, fiul regelui, Ferdinand, cuprins de spaimă, se aruncă în apă strigînd: „Infernul a rămas pustiu şi diavolii toţi sunt aci36".

De unde şi necesitatea de a exorciza oceanul furios: ceea ce făceau marinarii portughezi recitind prologul Evangheliei lui Ioan (care figurează în ritualul exorcismului) sau marinarii spanioli şi de aiurea aruncînd relicve în valuri37. Furtuna nu se potoleşte aşadar de la sine. O îmblînzeşte în cele din urmă Fecioara sau sfîntul Nicolae sau vreun alt sfînt: putere pe care au primit-o de la cel care a umblat pe valuri şi a îmblînzit pe lacul Tiberiadei stihiile dezlănţuite.

Convingerea că oceanul este itinerarul privilegiat al demonilor, o împărtăşeşte, la începutul secolului al XVII-lea, şi faimosul şi sinistrul magistrat de Lancre, călăul din Ţara Bascilor. El susţine că unii călători sosiţi pe calea mării la Bordeaux, au văzut îndreptîn-du-se către Franţa oştiri de diavoli, izgoniţi fără îndoială de misionarii din Extremul Orient38. Aceluia care s-ar mai îndoi de caracterul demoniac al mării, mulţimea şi urie-şenia monştrilor care o locuiesc şi sînt descrişi cu lux de amănunte în „Cosmografii" şi în povestirile de călătorie din timpul Renaşterii i-ar spulbera repede orice îndoială. Petrus Martyr Anglerius povesteşte despre marinarii care, în 1526, plecau în America: „Ei văzură desluşit un peşte uriaş care dădea ocol brigantinei şi dintr-o lovitură de coadă a sfărîmat bucăţi cîrma corăbiei". Şi conchide: 66

Mările acestea hrănesc de-adevăratelea nişte monştri marini uriaşi39". Relatînd o călătorie în Brazilia în 1557—1558, Jean de Lery vorbeşte cu spaimă despre „groaznicele şi înfricoşătoarele balene" care pot trage corăbiile la fund. Una dintre ele „stîrni, cufundîndu-se, o bulboană atît de groaznică, încît iarăşi cre-zurăm că, tîrîndu-ne în dîra ei, vom pieri înghiţiţi de genunea aceea40". în 1555, într-o Historia de gentibus septenbrionalibus („Istoria neamurilor nordice") publicată la Roma, episcopul suedez Olaus Magnus admite existenţa unor uriaşe animale marine pe care echipajele le confundă cu nişte insule şi coboară pe ele. Aprind focuri ca să se încălzească şi să-şi fiarbă mîncarea. Atunci monştrii se scufundă, cu oameni şi corăbii cu tot. Aceste insule însufleţite şi plutitoare, inspirate de Behemot şi de Leviatan, sunt descrise de Olaus Magnus astfel: „Căpăţâna lor, acoperită toată de spini, are de jur împrejur nişte coarne lungi şi ascuţite întocmai ca rădăcinile unui copae dezrădăcinat41".

In secolul al XVIII-lea, alt episcop scandinav, Pon-toppidan, va identifica aceşti monştri cu nişte caracatiţe gigantice ale căror braţe sunt tot atît de groase ca şi catargele corăbiilor. în 1802, un elev al lui Buffon va vorbi despre Kraken, o caracatiţă de proporţii gigantice, pe care o descrie ca „cel mai imens animal de pe planeta noastră42", insistînd asupra agresivităţii sale: temă reluată în 1861 de Michelet în Marea, în 1866 de Victor Hugo în Oamenii mării, scriere ce pune în circulaţie cuvîntul „pieuvre" (caracatiţă — n.tr.), iar în 1869 de Jules Verne în Douăzeci de mii de leghe sub mări. Trainică legendă, născută din frica de monştri înspăimîntători pe care nici că se putea să nu-i nască în adîncurile sale un element atît de duşmănos ca marea.

Tărîm al fricii, al morţii şi al demenţei, genune în care sălăşluiesc Satan, demonii şi monştrii, marea va dispărea într-o zi cînd

toată creaţia va fi regenerată. Sfîntul Ioan profetizează în Apocalipsă (XX, 1): „Apoi, văzui un cer nou şi un pămînt nou. Cerul dintîi şi pămîntul dintîi au pierit, iar marea nu mai era". în identificarea ei de odinioară, marea apare aşadar drept cea mai ameninţătoare primejdie. De unde şi insistenţa cu care discursul literar compara destinul fiecărui om în parte cu o corabie primejduită.
Rugîndu-se Fecioarei, Eustache Deschamps îi spune:
.. . Je sens ma nef foible, povre et pourrie De sept tourmens assaillie en la mer; Mon voile est roupt, ancres n'y puet encrer; J'ay grant paour que plunge ou que
n'affonde
Se vos pitiez envers moy ne se fonde.
(Ballade CXXXIV)*
Ronsard, în Imnul morţii, evoca astfel grijile vîrstei adulte:
Lors la mer des ennuis se deborde sur nous Qui de notre raison demanche ă tous Ies
coups Le gouvernail, vaincu de l'onde
renversee .. .*"
Du Bellay proclamă fericit pe copilul născut mort, căci
II n'a senti sur sa tete
L'inevitable tempete
Dont nous sommes agites. (Complainte du
desespere)***
* îmi simt corabia şubredă, jalnică şi putredă/ De şapte furtuni împresurată pe mare; / Mi-e pînza zdrenţuită, ancorele nu pot ancora; / Mare mi-e teama să nu mă scufund / Dacă mila ta mă va părăsi.
** Atunci marea amărăciunilor se revarsă asupra noastră / Şi, cu fiecare necaz, cîrma învinsă de puhoi se rupe de înţelepciune.
'** El n-a simţit deasupra capului său / Furtuna
de neocolit / Care ne zbuciumă. (Elegia deznădăj
duitului).

D'Aubigne se consideră
Combattu des vents et des jlots Et aboye d'une tempete D'ennemis, d'aguets, de complots. (Hecatombe de Diane)*
In secolul al XVIII-lea, J.-J. Rousseau va scrie: „Pierdut pe marea nesfîrşită a nenorocirilor mele, nu pot uita amănuntele primului meu naufragiu". (Confesiuni, V). Verlaine, la rîndul său, va relua aceeaşi comparaţie:
Lasse de vivre, ayant peur de mourir,
pareille
Au brick perdu, jouet du, flux et du reflux, Mon âme pour d'affreux naufrages
appareille. (Ier Poeme saturnien)**
O anchetă sistematică ar aduce desigur deplina confirmare a acestor cîteva sondaje.
Astfel, pînă la victoriile tehnicii moderne, marea era asociată în sensibilitatea colectivă cu cele mai negre imagini ale adversităţii. Era legată de moarte, de noapte, de abis. In spatele poemului Oceano nox întrezărim un întreg arierplan de repulsie milenară: „Unde-s marinarii scufundaţi în

nopţile negre?". Victor Hugo a scris acest poem în 1836. Optsprezeee ani mai tîrziu, raportul anual al marinei engleze încă mai înregistra 832 de nave pierdute în anul 185343.
O civilizaţie esenţial terestră nu putea aşadar privi decît cu neîncredere un element atît de perfid ca apa, mai ales cînd se adună şi formează o mare. în mijlocul secolului al XVIII-lea, un dominican din Grasse pleacă la adunarea generală a ordinului său. Se îmbarcă
* Bătut de vînturi şi de valuri / Şi încolţit de o furtună / De duşmani, de capcane, de uneltiri. (Hecatomba Dianei).
** Obosit de viaţă, înfricoşat de moarte, asemenea / Bricului pierdut, jucărie a fluxului şi a re-fluxului / Sufletul meu se pregăteşte pentru groaznice naufragii. (I-ul Poem saturnian).

la Nisa. Vremea strieîndu-se, odată ajuns la Monaco, se şi întoarce pe ţărm şi se duce la Roma pe uscat. TVăgînd învăţături din aventura trăită, consemnează în jurnalul său de călătorie următoarea cugetare: „Oricît ar fi pământul de aproape, întotdeauna cînd te afli pe mare eşti destul de departe ca să-ţi găseşti în ea mormîntul44".
2V Departele şi aproapele; noul şi vechiul
Deschisă către depărtări, marea ducea uneori la tărîmuri insolite unde totul era cu putinţă şi unde ciudăţenia era lege — ciudăţenie adeseori înfricoşătoare. De la Pliniu cel Bătrîn la Simone Majolo (Dies caniculares — „Zile de arşiţă" —, Roma,, 1597), trecînd prin Vincent de Beauvais, Mandeville şi O mie şi una de nopţi, a dăinuit credinţa într-un munte magnetic, situat undeva pe drumul spre India: el atrăgea irezistibil corăbiile purtătoare de obiecte metalice şi mai ales de cuie, le ţinea captive sau chiar provoca dizlocarea şi naufragiul lor45. Pînă în secolul al XV-lea domnea încredinţarea că marea fierbe la ecuator, iar antipozii sunt nelocuiţi şi de nelocuit. De unde şi teama marinarilor portughezi cînd Henric Navigatorul le-a cerut să treacă pe la capul Bojador (în Sahara Occidentală), considerat multă vreme „capul fricii":
„E limpede, spuneau ei, că dincolo de acest cap nu există nici oameni, nici pămînturi locuite. Solul e la fel de nisipos ca deserturile Libiei, unde nu afli nici apă, nici copaci, nici iarbă verde. Marea nu-i deloc adîncă, astfel că la o leghe de uscat nu mă soară pînă la fund niai mult de un stînjen pescăresc. Curenţii sunt atît de puternici că orice corabie care ar trece dincolo de cap nu s-ar mai putea întoarce. Iată de ce părinţii noştri nu s-au încumetat nicicînd să treacă dincolo de el4**. 70

In Lusiade, Camoes se face ecoul temerilor încercate de marinarii portughezi în preajma Capului Bunei-Speranţe, supranumit înainte vreme „Capul Furtunilor". Ficţiunea imaginată de poet nu s-ar fi născut în mintea lui fără numeroasele povestiri orale şi scrise privind temuta trecere. în timp ce corăbiile înaintează într-acolo, capul li se înfăţişează căpitanilor şi echipajelor ca o statuie „diformă şi gigantică", „replică a Colosului din Rodos" — prefigurare involuntară & gigantului lui Goya din Panica. „Chipul (lui) e întunecat, ochii înfundaţi, înfăţişarea cruntă şi sălbatică, faţa spelbă şi pămîntie; părul năclăit de pămînt şi creţ, gura neagră şi dinţii galbeni". Adre-sîndu-se marinarilor portughezi, el îi ameninţă în aceşti termeni:

„O, oameni mai cutezători decît toţi cei care au săvîrşit pe lumea asta fapte strălucite! . .. Voi treceţi astăzi fruntarii neîngăduite, vă încumetaţi să pătrundeţi în aceste mări depărtate ce sunt moşia mea, asupra căreia veghez cu străşnicie de atît amar de vreme, fără ca vreo corabie, plecată de aici sau de aiurea, s-o fi brăzdat vreodată.
Aţi venit să pătrundeţi misterele ascunse ale firii şi ale elementului umed pe care nici unui muritor nu i-a fost dat să-1 exploreze...
Aflaţi că vînturi şi furtuni furioase vor întîmpina cu primejdii de moarte flotele ce vor mai îndrăzni să calce pe urmele voastre şi voi lovi atît de necruţător pe călătorii care vor trece peste aceste valuri dezlănţuite, încît pedeapsa neaşteptată va fi mai cruntă decît primejdia. . .
An de an veţi vedea atîtea naufragii şi dezastre felurite abătîndu-se asupra corăbiilor voastre că moartea va fi cea mai blîndă suferinţă pentru voi47". <- ■ ■■ ■

Cronicari şi poeţi portughezi au căutat fireşte să ridice în slăvi curajul căpitanilor lusitani. Pe de altă parte, curenţii care circulă în preajma capului Bojador sînt efectiv foarte violenţi. în sfîrşit, fiecare naţiune, în epoca Renaşterii, căuta să-şi impresioneze concurenţii răspîndind povestiri terifiante despre călătoriile maritime — armă de descurajare ce se adăuga secretului păstrat cu străşnicie al celor mai bune itinerare. în concluzie, drumurile spre meleagurile depărtate înfricoşau.
Ca să nu mai vorbim, admiţînd că ar fi ajuns totuşi în ţările exotice, de animalele fantastice şi fioroase peste care ar fi dat acolo! Evul Mediu a localizat în India oameni cu cap de cîine care grohăie şi latră; alţii fără cap, dar avînd ochii pe burtă; în fine, alţii care se adăpostesc de soare culcîndu-se pe spate şi ridicînd în chip de umbrar unicul lor picior, foarte lat. întir-un cuvînt, un univers oniric care va reapărea la sfîrşitul secolului al XV-lea şi începutul celui de al XVI-lea în opera lui Bosch. într-o lucrare de la sfîrşitul secolului al XV-lea, Secretul istoriei naturale, citim despre Egipt:
în Egiptul de Jos* . .. trăiesc doi monştri primejdioşi care se aţin pe ţărmurile mării stîrnind multă teamă şi înfricoşare printre oamenii acelor ţinuturi şi unii poartă numele de hipopotam, iar ceilalţi poartă numele de crocodil. Dar în cel de Sus, care este îndreptat spre miazăzi îşi au bîrlogul multe jivine sălbatice şi veninoase precum lei, leoparzi, paseri şi peşti de soiuri ciudate, vasilisci cu privire ucigaşă, baluri, şerpi şi aspide care sunt plini cu un venin foarte primejdios şi ucigător".
* Egiptul de Jos este vasta cîmpie aluvionară care se întinde pe o adîncime de 150 km de la ţărmul Mediteranei către interiorul ţării. Egiptul de Sus cuprindea întreaga vale a Nilului, începînd de la cataracte, pe o lungime de 900 km. (N. tr.).

In spatele acestor credinţe legendare sau al acestor exagerări înfricoşate, ghicim teama de altceva", adică de tot ce aparţine unui univers deosebit. Desigur, aspectele extraordinare atribuite ţărilcBr depărtate puteau -exercita în acelaşi timp şi o puternică atracţie. Imaginaţia colectivă a Europei în Evul Mediu şi în Renaştere născocea, dincolo de mări, luxuriante şi luxurioase tărîmuri de belşug şi huzur, ale căror miraje i-au ademenit pe exploratori şi pe aventurieri dincolo de orizonturile familiare48. Depărtarea — necunoscutul — a fost totodată un magnet care a permis Europei să iasă din ea însăşi, fenomen asupra căruia vom reveni.
Totuşi, pentru cei mulţi, retragerea din faţa a ceea ce este străin sub toate formele sale, va mai rămîne timp îndelungat atitudinea cea mai obişnuită. Povaţa dată în secolul al XI-lea de bizantinul Kekaumenos ar fi putut fi formulată, cinci sute de ani mai tîr-ziu, de mulţi occidentali: „Dacă un străin vine în oraşul tău, se împrieteneşte cu tine şi se înţelege cu tine, nu te încrede în el; dimpotrivă, tocmai atunci trebuie să fii cu ochii în patru"49. De unde şi ostilitatea faţă de „venetici", mînia, la sate, manifestată prin aşa-numitele charivaris*, cînd o fată se mărita cu un bărbat venit de aiurea, solidaritatea localnicilor în faţa autorităţilor cînd se în-tîmpla ca vreunul dintre ai lor să bruftuiască vreun pripăşit, încăierările între

ţăranii din localităţi învecinate, tendinţa de a pune pe seama evreilor răspîndirea epidemiilor50, portretele deloc măgulitoare pe care şi le fao europenii între ei în secolele XV şi XVI, în momentul cînd explodează nebuloasa creş-
* Aici şi pe parcursul întregii lucrări, autorul foloseşte cuvântul charivari cu sensul iniţial: concert grotesc cu cratiţe şi tingiri, huiduieli şi fluierături, prin care se ridiculizau căsătoriile nepotrivite sau ale văduvilor şi văduvelor în vîrstă, precum şi anumite personaje duşmănite, sensul ulterior şi genera-73 Uzat fiind acela de tărăboi, vacarm (N. tr.).

tină. Într-o Carte a descrierii ţărilor, scrisă prin 1450, Gilles Le Bou vier face o prezentare peiorativă a mai tuturor europenilor: despre englezi se spune că sunt „cruzi şi sîngeroşi" şi pe deasupra neguţători hrăpăreţi. Elveţienii sunt „oameni cruzi şi grosolani", scandinavii şi polonezii „oameni aprigi şi apucaţi", sicilienii „cu multă străşnicie îşi păzesc nevestele", napo-litanii „neciopliţi şi grosolani şi răi catolici şi mari păcătoşi", castilienii „oameni iuţi la mî-nie, prost îmbrăcaţi şi încălţaţi, locuiesc ca vai de lume şi-s răi catolici" ... In epoca Reformei, englezii şi germanii susţin că Italia este cloaca tuturor viciilor, părere care a contribuit, destul de mult la propagarea protestantismului. Astfel, chiar şi atunci cînd Renaşterea lărgeşte orizonturile Occidentului — dai" şi după aceea — străinul apare ca suspeet şi îngrijorător în ochii multor oameni. Va trebui să treacă timp pînă să se deprindă ou el. Dealtfel, mişcări xenofobe în diferite colţuri ale Europei pot fi semnalate pînă tîrziu, în secolul al XVII-lea şi chiar la începutul celui de al XVIII-lea: în 1620 la Marsilia, împotriva turcilor — 45 sunt masacraţi —, în 1623 la Barcelona, împotriva genovezilor, în 1706 la Edinburgh (Scoţia — n.tr.), unde gloata dezlănţuită ucide echipajul unui vas englez51.
Noutatea era — şi este — una dintre categoriile „celuilalt". în epoca noastră, noutatea este un slogan rentabil. Odinioară, dimpotrivă, înfricoşa. Vom evoca mai departe răs^ coaiele şi revoltele provocate de sporirile de impozite. Dar o fiscalitate excesivă nu eraţ numai o povară în plus pe nişte spinări trudite ci şi o noutate. Era una dintre formele „celuilalt". „Oamenii din părţile noastre, re-«unoşteau consilierii municipali din Bordeaux în 1651, nu suportă noutăţile prin însăşi firea lor52". Răsculaţilor din Perigord în 1637, dările de curînd hotărîte li se par „extraordinare insuportabile, nelegitime, excesive, necunoscute M

părinţilor noştri53". Acelaşi refuz al „noutăţilor" revine în „plîngerea populaţiei" înfăţişată în 1675 marchizul de Nevet şi, prin intermediul acestuia, guvernatorului provinciei de către ţăranii revoltaţi din douăzeci de parohii bretone: „Plătim bucuros (impozitele) statornicite acum şaizeci de ani şi nu suntem împotrivă ca fiecare să-şi plătească dările legiuite, potrivit îndatoririi sale, şi nu tăgăduim de-eît noile legi şi biruri54". Proiectele sau zvonurile de extindere a gabelei* în regiunile tradiţional scutite — Normandia de jos, Bre-tania, Poitou, Gasconia — au stîrnit atîtea reacţii violente numai pentru că populaţia din regiunile respective privea măsura aceasta ca pe o lovitură dată unor privilegii străvechi, deci însăşi libertăţii lor, o încălcare atît a unor drepturi ale lor, cît şi a cuvîntului regilor. De unde şi faimoasa lozincă: „Trăiască regele fără gabelă!". De unde şi manifestul în favoarea libertăţii normande a semeţului şi neîmblînzitului căpitan Jean Nuds-Piedz, general al armatei obidiţilor (1639):
Jean Nuds-Piedz est vostre suppost,
II vengera votre querelle,
Vous affranchissant des impostz,
II fera lever la gabelle
Et nous ostera tous ces gens
Qui s'enrichissent aux despens
De vos biens et de la patrie;
Cest luy que Dieu a envoye

Pour mettre en la Normandie
Une parfaite liberte**55.
Nu-i deloc excesiv aşadar să descoperim împreună cu Y.-M. Berce în spatele răzvrătiri-
* Impozitul pe sare (N. tr.).
** Jean Desculţul e susţinătorul vostru / El va dezlega plîngerea voastră, / Scutindu-vă de impozite, / El va suprima gabela / Şi-i va înlătura pe toţi aceşti oameni / Care se îmbogăţesc pe seama / Avutului vostru şi al patriei; / Pe el Dumnezeu 1-a trimis / Să »• statornicească în Normandia / O libertate deplină.

lor fiscale de odinioară ciocnirea a două culturi: una orală, cutumieră, în defensivă, „luîn-du-şi modelele dintr-un trecut imuabil", cealaltă scrisă, modernă, cotropitoare, primejdios de novatoare56. Ar fi părut oare hîrtia timbrată* la fel de odioasă dacă n-ar fi fost kn-pusă unor populaţii în mare parte analfabetă? Aceleaşi structuri mentale explică revolta (aşa-numiţilor) „tard-avises" (tîrziu-dumiriţi — n.tr.) din^ Quercy în 1707 împotriva edictului care instituia controlori ai actelor extrase din registrele parohiale57. Arderile frecvente de arhive în timpul răscoalelor de odinioară nu se explică oare tocmai prin frica şi ura poporului analfabet faţă de cuvîntul scris?
Noile impozite au fost însoţite nu numai de o hîrţogărie fără precedent, ci şi de înfiinţarea unor organisme de percepere cu care lumea nu era obişnuită şi care constituiau tot atîtea motive de panică. Pentru încasarea birurilor în Franţa secolului al XVII-lea, unele provincii reprezentative au fost reduse la condiţia de provincii elective**, iar funcţionarii financiari, ataşaţi în mod tradiţional intereselor oraşului sau ale provinciei lor, au fost destituiţi treptat în favoarea unor perceptori salariaţi, revocabili, a căror numire se făcea de către intendent***. Astfel, în opinia publică, noile impozite se asociau în mod indisolubil cu termenul de horsains (venetici). Perceptorii
' Este vorba de jceea ce se numea „Declaration sur papier timbre" — declaraţie făcută pe o foaie de hîrtie purtînd pecetea statului şi, în filigran, preţul acestei foi. (N. tr.).
** în original pays d'etats şi pays d'elections — forme de organizare administrativă specifice în Franţa Vechiului Regim. Este vorba de provinciile alipite coroanei mai tîrziu, în care, sub denumirea de etats provinciaux, funcţiona încă o adunare a celor trei stări (nobilime, cler şi starea a treia compusă din burghezi, artizani, agricultori) în opoziţie cu circumscripţiile financiare administrate de reprezentanţi aleşi. (N.tr.).
*** Agent al puterii regale, investit cu atribuţii K nelimitate în una sau mai multe provincii. (N. tr.). !•

şi gabelierii de toate categoriile au apărut ca nişte oameni veniţi de aiurea pentru a stoarce de biruri o comunitate din care nu făceau parte. In 1639, (aşa-numiţii) „Nu-pieds" (desculţi — n.tr.) din Normandia de jos s-au adunat, înarmaţi ca să-şi apere patria „asuprită de partizani* şi gabelieri" şi „să nu rabde nici un fel de necunoscuţi" în parohii58. Manifestul pentru Jean Nudz-Piedz lansa în a treia lui strofă această exclamaţie semnificativă:
Et moy je souffriray ung peuple languissant Dessoubz la tyrannie, et qu'un tas de
Horzains, L'oppressent tous les jours avecques leurs
partys!59**
Studiile recente despre răscoalele de odinioară au dovedit că, în majoritatea lor covîrşitoare, aceste răscoale aveau o dominantă „mizoneis-tă"***. Conservatoare şi paseiste, ele făceau uneori referinţă explicită — sau de cele mai multe ori trimiteau în mod inconştient ■— la mitul pierdutei vîrste de aur, la închipuitele tărîmuri de belşug şi huzur în care oamenilor le-ar fi plăcut să se întoarcă. Milenariştii le şi zăreau iarăşi la orizont. Sub

forma lui atenuată, acest mit convingea populaţiile de existenţa pe vremuri a unui stat fără impozite şi tiranie, sub Ludovic al XH-lea, de exemplu. Aoest lucru îl afirma şi Jean Nudz-Pieds în faţa răsculaţilor normanzi din 1639:
* în Franţa vechiului regim, foarte bogaţi financiari constituiţi în partide sau societăţi în scopul încasării anumitor impozite — „adevărat soi de vipere care de cum au ieşit din găoace au dus-o la moarte pe muma lor Franţa", cum spune Etienne Pasquier (1529—1615), jurisconsult şi magistrat francez. (N. tr.).
** Iar eu voi suferi pentru un popor istovit / Sub tiranie, şi pe care o grămadă de venetici / îl asupresc zi de zi cu birurile lor.
*** Cu alte cuvinte ostilă noutăţii şi schimbărilor. (N.tr.).

. •,'•;■ Je rendrai en bref la premiere franchise Du noble, du paisan, et de la saincte Eglise, Je veux dire en l'etat ou nous etions alors Que Louis Douziesme menait un siecJe d'or60*
Utopia statului fără impozite a străbătut secolele. Astfel, în Franţa, s-a crezut în uşurarea bruscă şi chiar în abolirea fiscalităţii, la moartea lui Carol al V-lea, la urcarea pe tron a lui Henri al II-lea, la moartea lui Ludovie al XIII-lea, la cea a lui Ludovic al XIV-lea, în momentul întrunirii statelor generale de către Ludovic al XVI-lea ca şi atunci cînd s-a răspândit în sate ştirea despre zilele pariziene de la 184861. Multă vreme, o componentă majoră a unui astfel de mit a fost credinţa în „nesfîrşita bunătate" a suveranului. El trecea drept părintele supuşilor săi; n-avea altă dorinţă decît să uşureze viaţa poporului, numai că era înşelat de miniştrii săi şi de agenţii locali ai acestora. De aceea, secole de-a rîn-dul, revoltele n-au fost îndreptate împotriva regelui — personaj sacru, mai presus de oriee bănuială —, oi doar împotriva nevrednicilor săi slujitori. Cerîndu-i iertare lui Henri al II-lea, în 1549, bordelezii i-au atras sincer atenţia că
„Răscoala nu ţintise eîtuşi de puţin să încalce autoritatea sa, ci doar să pună stavilă marilor jafuri făptuite de perceptorii gabelei, căci nu mai puteau îndura aceste poveri62".
A te revolta însemna deci a-1 ajuta pe rege să se deseotorosească de lipitorile naţiunii. Dealtfel, periodic, circula ideea că prinţul doreşte această cooperare activă şi că, din cînd în cînd, cere şi recomandă poporului să-şi facă singur dreptate. G. Lefebvre a scos în evidenţă acest
* Voi reda într-un cuvînt vechea libertate / A
nobilului, a ţăranului şi a sfintei Biserici, / Vreau să
zic starea în care ne aflam pe atunci / Cînd Ludovic
al XlI-lea ocîrmuia un secol de aur. 78

element de psihologie colectivă în timpul tulburărilor rurale din vara lui 1789. După 14 iulie, mulţi ţărani credeau că Ludovic al XVI" lea hotărâse abrogarea puterii privilegiaţilor şi că redactase dispoziţii în acest sens, numai că un grup de conspiratori împiedică publicarea lor, iar preoţii refuză să le dea citire cu prilejul predicii. în ciuda acestei tăceri, erau convinşi că regele ordonase incendierea castelelor şi acordase un răstimp de cîteva săptă-mîni pentru această sfîntă îndeletnicire63. O asemenea mitologie mai supravieţuia în 1868. La acea dată, unii ţărani din ţinuturile Angou - mois şi Perigord au fost convinşi că împăratul îngăduise oficial cîteva zile de jaf — un jaf care, bineînţeles, n-ar fi fost decît o formă populară de justiţie64. Astfel, sunt puţine violenţele colective de odinioară fără o referinţă cel puţin implicită la un trecut idilic, fără teama de noutăţi şi de străinii care le aduceau, fără să intre în joe una sau alta dintre suspiciunile viscerale pe care oamenii le încercau faţă de cei străini de propriul lor univers: ţăranii faţă de citadini, citadinii faţă de ţărani, şi unii şi alţii faţă de vagabonzi. Toate aceste frici au acţionat din plin în Franţa în timpul tulburărilor din 1789—1793.

Frica şi refuzul noutăţilor le regăsim şi în frămîntările şi revoltele religioase din secolele XVI şi XVII. Protestanţii nu doreau nici pe departe să inoveze. Obiectivul lor era acela de a se întoarce la puritatea bisericii primitive şi de a curaţi Logos-ul divin de travestirile care îl trădau. Trebuiau izgonite, la nevoie cu forţa, numeroasele adăugiri idolatre şi superstiţioase pe care oamenii, înşelaţi de Satan, le „introduseseră", le „născociseră", le „făuriseră", de-a lungul secolelor, în detrimentul mesajului de izbăvire. Indulgenţe, pelerinaje, cultul sfinţilor, slujbe în latină, spovedanie obligatorie, legăminte monastice, mesa papis-79 taşă trebuiau măturate pentru ca omul să poată

păşi din nou spre Domnul pe calea cea dreaptă a Bibliei. A doborî, cum cerea Luther, cele „trei ziduri ale romanităţii" (adică superiori tatea puterii pontificale asupra puterii civile; dreptul pe care şi—1 arogă papa de a interpreta numai el singur Scripturile; preeminenţa pa pei asupra conciliilor) însemna a lucra pentru Dumnezeu împotriva lui Antihrist şi a repune, în lumea creştină, lucrurile la locul ce li se cuvine65. Nici Luther nici Calvin n-au aprobat distrugerile de imagini. Au fost însă depăşiţi în Germania, în Elveţia, în Ţările de Jos şi în Franţa de activişti care au împins doctrina învăţată pînă la consecinţele ei extreme. Or, doctrina considera imaginile o iconografie su perstiţioasă eare-1 îndepărtează pe credincios de Dumnezeu cel adevărat. A le distruge în semna a restitui cultului o autenticitate um brită de-a lungul secolelor. însemna de ase menea, într-un anume fel, a imita conduita şi sfînta mînie a lui Isus cînd i-a izgonit pe nei guţători din Templu. *"
Nigrinus, superintendent* al landului Hes-sen, afirma într-o predică din 1570: „Să nu uităm eă aceasta e dreptatea şi pedeapsa Domnului. El ameninţa de multă vreme casele Ide pierzanie spirituală şi templele idolilor, vestind eă în curînd se vor spulbera în cenuşă. Acum trebuie să se împlinească voinţa lui; aflaţi că de nu se va ivi nimeni să-i săvîrşească hotărîrea, Domnul mînios îşi va arunca trăsnetul pentru a nimici toţi idolii66".

Astfel, întreg demersul protestant, pînă şi în violenţele sale, se voia întoarcere la trecut, referinţă la vîrsta de aur a Bisericii primitive, refuz al inovaţiilor profanatoare acumulate de papism de-a lungul timpului.

* în general, înalt demnitar, administrator ge neral. La protestanţi, cazul de faţă, cleric însărcinat

cu supravegherea unei eforii, a unei provincii sau a unui „Land" (N. tr.). 80

Dar populaţiile se obişnuiseră cu imaginile, cu ceremoniile, cu cele şapte taine bisericeşti, cu ierarhia, cu organizarea catolică în general. De aceea, protestanţii le-au apărut multor credincioşi ca nişte novatori îndrăzneţi, şi au fost consideraţi, din acest motiv, primejdioşi: ei suprimau mesa, vecerniile, postul Paştelui, nu mai recunoşteau autoritatea papală; repudiau în bloG sistemul ecleziastic instituit de secole şi monahismul; depreciau cultul Fecioarei şi al sfinţilor. Adevărul este că introduceau schimbări cu adevărat nemaiauzite chiar în miezul cotidianului. In Franţa, în ajunul războaielor religioase, „conventiculele" protestante — adică întrunirile cultuale ale reformaţilor — au devenit repede subiecte de legende calomnioase, iar comportarea voit austeră a discipolilor lui Calvin a devenit ea însăşi suspectă unui întreg curent de opinie. Regenţa Ţărilor de Jos exprima desigur un punct de vedere comun multor oameni atunci cînd denunţa „pericolul iminent al unei distrugeri şi subminări generale şi apropiate a religiei străvechi şi catolice . . .67". Pentru numeroşii săi adversari, cultul protestant a întruchipat „doctrina nouă", „religia nouă". Pe de altă parte, el a fost prezentat în Franţa ca fiind importat din străinătate de „cîinii genevezi". Ca atare, a adopta „moda Genevei" însemna de fapt a-ţi schimba religia, cu toate consecinţele pe care le putea comporta o asemenea decizie. La încoronarea lui Carol al IX-lea (5 mai 1561), cardinalul de Lorena îl avertiza pe tînărul rege că „acela care l-ar povăţui să-şi schimbe religia i-ar smulge în acelaşi timp şi coroana de pe cap". Datoria catolicilor era aşadar aceea de „a păstra eredinţa străveche", de „a restaura sfîntul serviciu divin". In momentul cînd s-a constituit, în 1575, liga de la Peronne, asociaţia principilor, a seniorilor şi gentilomilor a declarat că vrea „statornicirea deplină a legii lui Dumnezeu, re-81 instituirea şi păstrarea serviciului divin în con-

fonnitate cu forma şi maniera sfintei Biserici catolice, apostolice şi romane". Astfel, pe planul psihologiei colective, faptul că erezia era considerată ca un „ulcer", ce trebuie „retezat" şi „rezecţionat", decurgea tocmai din noutatea ei, o noutate de care trebuia neapărat să te aperi.
Spre deosebire de cele întâmplate în Franţa şi în Ţările de Jos, suveranii din Anglia au aplecat balanţa de partea protestantismului. Nu însă fără dificultăţi, căci numeroase revolte au exprimat ataşamentul pe care o parte din populaţii îl păstra în continuare faţă de cultul roman şi de structurile religioase tradiţionale. „Pelerinajul de graţie" (1536), din regiunea York, a fost o răscoală în favoarea mînăs-tirilor pe care stăpînirea îşi propunea să le desfiinţeze. Mînăstirile jucau desigur un important rol economic şi social. Dar pe lîngă acesta, şi în primul rînd, susţinea Aske, conducătorul rebeliunii, ele îndeplineau două funcţii religioase majore: păstrau cu evlavie tradiţia creştină considerata autentică şi propagau religia în rândurile unui popor „nu prea ştiutor într-ale legii divine68". Or, tocmai acest popor ţinea la formele îndătinate de închinăciune, aşa cum o dovedesc şi incidentele care au izbucnit în estul Angliei puţin înainte de „Pelerinajul de graţie". La Kendal, în prima duminică după Paşte, credincioşii s-au răzvrătit în biserică şi l-au silit pe preot să rostească rugăciunile pentru papă. La Kirkby Ste-phen, populaţia s-a supărat pentru că preotul neglijase sărbătorirea zilei sfîntului Luca. A-ceeaşi scenă s-a produs într-o localitate din comitatul East Riding, cu prilejul sărbătorii sfîntului Wilfrid69. „Cruciaţii" „Pelerinajului de graţie" cereau aşadar în primul rînd „restaurarea" religiei lor. în manifestul lansat eu acest prilej se spunea printre altele:
„Intîi şi-ntîi, privitor la credinţa noastră, vrem ca ereziile lui Luther, Wyclif, Hus, 82

I

I

Melanchthon, Oecolampade, Bucer ... şi alte erezii ale amabaptiştilor să fie anulate şi nimicite în acest regat. In al doilea rînd, ca reşedinţa de la Roma să fie restaurată ca autoritate spremă a Bisericii întru păstorirea sufletelor după datină, şi tot ea să hirotonisească episcopii. .. Abaţiile desfiinţate să fie reaşezate în casele şi bunurile lor . . Fraţii observanţi* să se întoarcă iarăşi la casele lor70" . . .

In 1547, revolta din Cornwall a început prin asasinarea la Helston a unui agent al ocîr-muirii; William Body, sosit acolo pentru a pune în aplicare directivele de reformă religioasă ale lui Eduard al VI-lea şi ale protectorului Somerset. După uciderea lui, unul dintre instigatorii rebeliunii a declarat public în piaţa mare: „Cine va cuteza să treacă de partea acestui Body şi să urmeze asemenea lui noile mode, va fi pedepsit în acelaşi fel71". Stindardul rebelilor (care au trecut curînd după aceea la asediul Exeterului) purta simbolic cele cinci răni ale lui Cristos, un potir şi un chivot, aceste două obiecte sacre fiind menite să marcheze ataşamentul faţă de cultul tradiţional.

Conflictele confesionale din secolul al XVI-lea pot fi aşadar privite ca o cioenire dramatică între două maniere de a refuza noutăţile. Unii voiau să izgonească scandaloasele adiţiuni papale sub acumularea oărora Biserica romană îngropase treptat Biblia. Ceilalţi se cramponau de formele de cult aşa cum îl ştiau din copilărie şi cum îl practicaseră străbunii lor. Toţi priveau spre trecut. Nici unul nu s-ar fi vrut novator. Schimbarea constituia pentru oamenii de odinioară o perturbare a ordinii; neobişnuitul era trăit ca o primejdie. In Germania protestantă a sfîrşi-

* Observanţi sau observantini: călugări aparţinînd unui ordin nesupus vreunei reforme şi care au păs-83 trat regula iniţială a ordinului respectiv (N. tr.).

tului de secol XVI, cînd s-a luat în discuţie adoptarea calendarului gregorian pus la punct la Roma în 1582, au izbucnit proteste violente şi au apărut unele tendinţe de panică: lumea se temea de o baie de sînge! Calendarul acesta nu-i cumva papist? Asta era afirmaţia de suprafaţă. Dar în profunzime, o asemenea modificare nemaipomenită în calculul zilelor produsese desigur o perturbare72.

Depărtarea, noutatea şi alteritatea înfricoşau. Nu mai puţin temut era însă şi aproapele, adică vecinul. în marile ansambluri ale uni-j versului nostru concentraţionar, oamenii se ig^ noră deseori de la o uşă la alta pe acelaşi palier. Cunoaştem mai bine zgomotele din a-partamentul alăturat decît chipul locatarilor săi. Trăim în cenuşiul şi în monotonia unui anonimat repetat de o sută de ori. Odinioară, dimpotrivă, — în „acea lume pe care noi (în mare parte) am pierdut-o" — oamenii îşi cunoşteau vecinul şi deseori îl cunoşteau prea bine chiar. Prezenţa lui apăsa. Un orizont îngust aducea veşnic cot la cot aceiaşi oameni, delimitînd un cerc de patimi încăpăţînate, de uri reciproce, hrănite necurmat de noi ranchiune. De aceea, un prieten în preajmă era un noroc nepreţuit.

„Ai vecin bun, ai dimineaţă bună" repetă proverbele73, nu fără să insiste în mod semnificativ asupra adevărului opus: „Cînd vecinul e hain, dimineaţa e un chin" (secolul XIII, Romanul lui Fierabras) „Cu vecinul ticălos di-mineţile-s pe dos" (secolul XIII, Romanul Vulpoiului, versul 352774). Vecinul este cu atît mai redutabil cu cît nimic nu-i scapă. Ochiul lui scrutător îţi cotrobăieşte prin existenţă din zori şi pînă-n seară, cît e anul de lung. „Vecinul ştie tot", ne încredinţează un aforism din secolul al XV-lea75. In lumea de astăzi, sentimentul dominant între vecini este indiferenţa; în cea de altădată, era neîncrederea; deci teama. Ca atare, trebuia să-ţi suprave- 84

i
f

ghezi aproapele şi să fii întotdeauna în stare de alertă în preajma lui: „Omul din privire se cunoaşte" (secolul al XIII-lea) „Cum e portul, şi purtarea" (secolul al XVI-lea76).
Cei şi cele care au fost denunţaţi ca vrăjitori şi vrăjitoare erau îndeobşte oameni pe care acuzatorii lor îi eunoşteau bine sau îşi închipuiau că îi cunosc bine şi le iscodiseră zi de zi comportările suspecte: la liturghie se duc rar sau se poartă necuviincios sau primesc cuminecătura cu gesturi bizare; trecînd în dreptul cuiva i-au făcut un farmec de ursită rea îmbrîncindu-1 sau pufăindu-i în obraz suflarea lor înveninată sau aruncîndu-i o privire diabolică — deochindu-1. Intră aşadar aiei în joc un factor de proximitate, izvor al ostilităţii. Pe de altă parte, vecinii nu cunoşteau doar persoana în cauză, ci şi pe tatăl ei mort la închisoare, sau pe mama ei, tot vrăjitoare. Din astfel de antecedente, opinia publică şi experţii deduceau de comun acord şi culpabilitatea copiilor. In spatele anumitor acuzaţii de vrăjitorie, demonologii şi judecătorii bănuiau adeseori motive ascunse de răzbunare. Dar ideea pe care şi-o făceau despre Satan ■— şi vom reveni asupra ei mai departe — i-a determinat să autentifice spaimele populare şi să întărească deci discursul de suspiciune exprimat de o civilizaţie în care aproapele era mai adesea duşman decît prieten. Ei au teoretizat sub formă de modele unele practici de relaţii duşmănoase. în sinistra lucrare, ce a fost biblia atâtor inchizitori, Malleus maleficarum (prima ediţie în 1486)*, Institoris, autorul principal, povesteşte depoziţia unei femei „onorabile" din Innsbruck:
* Malleus maleficarum („Ciocanul vrăjitoarelor") de Jakob Sprenger şi Heinrich Krămer (Institoris), doi călugări dominicani. Lucrarea comporta patru părţi: identificarea ereziei şi a vrăjitoriei; analiza maleficiilor; moduri de reprimare, interogatoriile, torturile sau „spovedaniile" şi exorcismele ce trebuie 85 aplicate. (N. tr.).

„In dosul casei, a declarat ea, am o grădină; e lipită de grădina vecinei. într-o zi, am văzut că cineva croise, nu fără stricăciuni, o trecere prin grădina ei şi a mea. M-am plîns vecinei, supărîndu-mă un pic, drept să spun mai mult de pagubă decît de trecerea aceea .. .". Vecina, furioasă, a plecat bodogănind ceva. După cîteva zile, continuă declaranta, „numai ce simt că mă prind nişte dureri de burtă cumplite şi nişte junghiuri dinspre stingă spre dreapta şi dinspre dreapta spre stînga, de parcă mi-ar fi străpuns cineva pieptul cu două săbii sau cuţite". Or, vecina perversă pusese sub pragul duşmancei sale „o păpuşă de ceară lungă de-o palmă, străpunsă din toate părţile, cu coastele străbătute de două spelci chiar pe locul în care dinspre dreapta spre stînga şi dimpotrivă simţeam junghie-turile acelea . .. Mai erau acolo şi nişte săculeţe cu fel de fel de grăunţe, seminţe şi oscioare77".
Citind Preceptoriul legii divine de Nider*, Malleus relatează un alt tip de acţiune diabolică împotriva vecinilor. Doi vrăjitori din împrejurimile Bernei „ştiau, cînd aveau ei poftă, să mute de pe un ogor învecinat pe ogorul lor, fără să fie văzuţi de cineva, o treime din bălegar, paie şi grăunţe sau orice alta; ştiau să stîr-nească furtunile cele mai vijelioase şi vîn-toasele cele mai pustiitoare însoţite de fulgere; ştiau fără să fie văzuţi, să arunce în apă, sub ochii părinţilor, copiii care se plimbau pe malul apei, să pricinuiască ster-păciunea oamenilor şi a dobitoacelor; să lovească în fel şi chip pe oarecine şi avutul său; cîteodată să abată chiar şi trăsne-
* Johannes Nider (1380—1438), dominican, profe
sor de teologie la Universitatea din Viena, autor de
lucrări despre vrăjitorie (N. tr.). 86

tul asupra cui voiau ei; şi să prMnuiasă şi alte răni unde şi cînd dreptatea lui Dumnezeu le-o îngăduia78".
Afirmaţiile din Malleus îşi găsese ecoul în procesele de vrăjitorie din secolele XVI şi XVII. In Demonomania sa, Jean Bodin* menţionează „judecarea unei vrăjitoare acuzată că şi-a so-lomonit vecina în oraşul Nantes" şi care a fost arsă pe rug79. într-un dosar încă inedit despre maleficiile aruncate asupra dobitoacelor şi a oamenilor în regiunea Sancerre, între 1572 şi 1582, unul dintre acuzaţi, Jehan Cahouet, este împricinat astfel: „E vrăjitor,

mînă şi adună lupii unde vrea el şi-i zgorneşte la vale din pădurile de pe unde se află, prilejeşte ciumă şi pagubă vecinilor şi abate prăpădul în vite mari şi mici, ori asmuţind lupii asupra lor ori ucigîndu-le cu tot soiul de farmece . . . astfel eă bagă groaza în vecinii lui80". în epidemiile demoniace care au răvăşit Europa în secolele XVI şi XVII, relaţiile de vecinătate ostilă apar în prim plan: între două sate apropiate sau între clanuri rivale în interiorul aceleiaşi localităţi. In 1555, la Bilbao, sunt întemniţate pentru vrăjitorie 21 de persoane din aceeaşi familie, Ceberio, acuzate de un grup de săteni care îi duşmăneau81. Purtările nelegiuite puse pe seama vecinilor suspecţi deveniseră clişee. Un exemplu printre multe altele: gesturile „diabolice" ale Claudinei Triboulet, care a sfîr-şit prin a fi condamnată la moarte în 1632 de judecătorii tribunalului din Luxeuil. Cu cinci franci, ea cumpărase un polog de la o oarecare Lucie Coussin. Cînd aceasta din urmă scoate punga la cumpărături, nu mai găseşte în ea decît praf. Peste cîtva timp, Claudine îi aduce Luciei o pîine. La ora prînzului, tă-ind-o, Lucie descoperă în miezul ei un pă-

* Jean Bodin (n. 1530—1596) publicist celebru, profesor de drept la Toulouse, ale cărui cărţi au fost condamnate de Inchiziţie, din cauza simpatiei sale •» pentru calvinism. (N.tr.).

ianjen uriaş. Dă fuga la preot care binecuvântează pîinea. Păianjenul moare pe loc ... şi dispare. Va să zică era chiar diavolul. Cu toate acestea, de ziua Sfîntului Laurenţiu, Lucie mă-nîncă o pară pe care i-o dăduse Claudine: curînd simte că „o arde în gîtlej". Nenorocita trebuie exorcizată la Besan9on. Nu mai încape nici o îndoială, Claudine e o vrăjitoare82. Inutil să înmulţim asemenea anecdote care se repetă la nesfîrşit din Elveţia83 pînă în Anglia şi din Franţa pînă în Germania. Elocvente sunt, în schimb, două cuantificări aduse de A. Macfarlane: din 460 de inculpări pentru maleficii în faţa tribunalului din Essex, între 1560 şi 1680 doar 50 pun în cauză victime care nu locuiesc în acelaşi sat cu persoana acuzată de vrăjitorie. Şi numai cinci denunţuri menţionează o distanţă mai mare de cinci mile între acuzator şi acuzat. Puterea făcătorilor de farmece nu se întinde aşadar mai mult de cîteva mile84. Deja în 1584, lucidul Reginald Scott notase că raza lor de acţiune magică era egală cu cea a contactelor lor sociale89. Procesele de vrăjitorie pun aşadar într-o lumină violentă pentru noi — datorită şi perioadelor de criză — tensiunile şi suspiciunile care străbăteau odinioară în permanenţă o civilizaţie a convieţuirii „faţă-n faţă", ce condamnă în mod aproape obligatoriu una sau mai multe persoane din fiecare sat la condiţia de fiinţă primejdioasă. Putem aduce în această privinţă şi o dovadă a contrario:' în Nou-Franţă a se-eolelor XVII şi XVIII, procesele de vrăjitorie erau extrem de rare, deşi în cazul dat al unei populaţii rurale care hulea la tot pasul, trăind, ca şi cea din întreaga Europă, într-o atmosferă saturată de magie, sub supravegherea bănuitoare a unui cler militant, ne-am fi putut aştepta la o mai mare frecvenţă a unor astfel de proeese. In America, în schimb, familiile imigranţilor francezi trăiau separate între ele de întinderi nesfîrşite. Aici, vecinul nu constituia o ameninţare. Dimpotrivă, prezenţa lui 88

era eăutată, fiecare tindea să se apropie de colonul cel mai apropiat ca să scape de capcanele singurătăţii şi ale indienilor86. A denunţa şi a determina condamnarea altui francez din America însemna a te pune pe tine însuţi în primejdie, a te izola şi mai mult în mijlocul unui univers duşmănos. în Europa, dimpotrivă, pînă la revoluţia industrială şi mi-graţiile masive către oraşe, a acţionat adeseori un fenomen de suprapopulare rurală generatoare de conflicte interne.

Neîncrederea în vecin, ce pare să fi stat la originea multor denunţuri pentru vrăjitorie, era o constantă a civilizaţiilor tradiţionale. Şi poate că vom înţelege mai bine ce s-a petrecut pe vremuri în Europa noastră citind următorul apolog extras dki Lie-Tzeu.

Un om nu-şi mai găsea securea. L-a bănuit pe băiatul vecinului că i-ar fi luat-o şi s-a pus să-1 pîndească.

Umbletul acestuia era cît se poate de vădit umbletul unui hoţ de securi. Vorbele pe care le rostea nu puteau fi deeît vorbe de hoţ de securi. Tot felul lui de-a fi şi purtările lui trădau omul care a furat o secure.

Dar, pe neaşteptate, scormonind pămîn-tul, omul a dat de securea cu pricina. A doua zi, cînd s-a uitat iar la fiul vecinului, băiatul nu vădea nici în umblet, nici în purtare nimic care să trădeze un hoţ de securi87".

Printre notabilităţile unui sat, exista întotdeauna cîte un personaj, bărbat sau femeie, cunoscător de formule şi practiei de vindecare, la îngrijirile căruia se recurgea în cazuri de boală sau de rănire. în raza notorietăţii sale, această îndeletnicire îi conferea personajului respectiv putere şi autoritate, a-trăgîndu-i însă totodată suspiciunea Biserieii pentru faptul că foloseşte o medicaţie neau-89 tentificată de autorităţile religioase şi univer-

sitare. Cînd reţetele sale dădeau greş, începeau să circule pe seama lui zvonuri acuzatoare, cum că puterea îi vine de la Satan şi se slujeşte de ea ca să ucidă şi nu să vindece. In consecinţă, risca rugul pe care a pierit -— un caz printre multe altele — tămăduitoarea scoţiană Bessie Dunlop în 157688... Et. Del-cambre a scos bine în relief suspiciunea cu cafe erau priviţi în secolele XVI şi XVII tămăduitorii şi tămăduitoarele din Lorena. Convingerea judecătorilor şi a clerului în această privinţă a sfîrşiţ, scrie el, „prin a influenţa prostimea: oricine se ocupa în Lorena cu îngrijirea bolnavilor prin descîntece sau pelerinaje ori îi lecuia ou o iuţeală aparent supranaturală era numaidecît suspectat de vecinii săi de pact cu diavolul89".

Această bănuială apăsa şi mai greu asupra moaşelor, situate la convergenţa a două interogări ameninţătoare, una formulată de opinia publică la nivelul ei cel mai umil, cealaltă de către depozitarii ştiinţei. Cum condiţiile de igienă erau jalnice şi starea sănătăţii populaţiei adeseori deficientă, mortalitatea infantilă era uriaşă pe vremuri, iar cazurile de copii născuţi morţi foarte frecvente. Ceea ce nu împiedica nici mirarea nici suspiciunea părinţilor cînd naşterea se termina rău. Era de ajuns ca într-un sat sau într-un cartier oarecare numărul acestor deznodăminte tragice să sporească pentru ca bănuielile să se îndrepte numaidecît spre moaşa răspunzătoare. Pe de altă parte însă, teologii susţineau că Satan se bucură cînd copiii mor nebotezaţi pentru că nu ajung în rai. In această optică, moaşele nu erau oare auxiliarii privilegiaţi ai Impieliţatului? Cu atît mai vîrtos cu cît, în fierturile lor spurcate, vrăjitoarele obişnuiau, aşa credea lumea, să vîre bucăţi de copii nebotezaţi. Astfel, moaşa era hăituită din două părţi. în cursul epidemiilor demoniace, ea a fost fără îndoială persoana cea mai ameninţată din sat, aproapele cel mai bănuit. Un capitol întreg din Malleus 90

lămureşte „Felul cum moaşele vrăjitoare supun copiii la cele mai mari cazne":

„Să amintim din nou cele apărute în mărturisirile slujnicei judecate la Breisach: «Moaşele pricinuiesc cele mai mari străcăciuni credinţei". Aceasta s-a văzut dealtminteri limpede şi din mărturisirile altor femei eare au fost apoi arse pe rug. Astfel, în oraşul Thann, din dioceza Basel, o vrăjitoare arsă pe rug recunoscuse că a ucis peste patruzeci de prunci în felul următor: la ieşirea lor din pînteeele mamei ea le înfigea prin creştet un ac în creier. Alta, din dioeeza Strasbourg, recunoscuse că a ucis atîţia prunci că nici nu le mai putea ţine socoteala". „Cît despre temeiul acestor fapte, urmează Malleus, e de presupus că vrăjitoarele le săvârşesc silite de duhurile rele şi împotriva voinţei lor. Diavolul ştie într-adevăr că din cauza osîndei celei veşnice şi a păcatului originar aceşti eopii sunt lipsiţi de împărăţia cerurilor. Mai mult, în felul acesta judecata de apoi, după care demonii vor fi trimişi la chinurile veşnice, este amînată: împlinirea numărului celor aleşi se face mai tîrziu, după care lumea urmează să ia sfîr-şit. Şi apoi. .. vrăjitoarele trebuie să prepare din aceste mădulare fel de fel de unsori pentru propria lor folosinţă. Dar ca să trezim ura împotriva unei crime atît de groaznice, nu putem trece sub tăcere cele ce se întîmplă: eînd nu ucid copiii, ele îi oferă demonilor în chip de nelegiuit prinos. De îndată ce copilul s-a născut, dacă însăşi mama lui nu-i vrăjitoare, moaşa îl scoate din odaie chipurile să-1 încălzească; apoi, ridicîndu-1 în braţe, îl oferă lui Lueifer, prinţul demonilor, precum şi altor demoni; toate acestea în bucătărie, deasupra focului90".

Documentele lorene dovedesc conjuncţia pe plan 91 looal a avertismentelor oe decurg din Malleus

©u anchetele inchizitoriale. „Moaşele, scrie Et. Delcambre, erau categoria cea mai suspectată de maleficii" (provocînd avorturi accidentale şi naşteri de copii morţi). Una dintre ele, originară din Raon-1'Etape, a mărturisit că „Jupîn Persin — aşa îl numea ea pe Satan — o îndupleca ... să ucidă toţi pruncii pe care îi moşea ... Ca să nu primească botezul". Datorită ei, Jupîn Persin ar fi „dus la sabat mai bine de doisprezece" prunci lipsiţi de taina botezului91. Provocatoare de avorturi şi vrăjitoare virtuale, moaşele au fost strict supravegheate de Biserica tridentină* care a cerut parohilor să ancheteze asupra lor şi să verifice dacă ştiu să administreze botezul.

3. Astăzi şi mîine; maleficii şi divinaţie

Omul de odinioară, mai ales în universul rural, trăia captiv într-un mediu ostii unde, la fiecare pas, se ivea ameninţarea unei primejdii. Una dintre acestea merită o atenţie deosebită: „în-nodarea brăcinarului"**. Se credea că vrăjitorul sau vrăjitoarea poate să-i facă pe soţi neputincioşi sau sterpi — cele două infirmităţi erau deseori confundate — înnodînd un şiret în timpul ceremoniei de căsătorie şi rostind în acelaşi timp nişte formule magice, iar uneori arun-cînd un bănuţ peste umărul mirelui. O tradiţie multimilenară care circula la diferite niveluri eulturale şi atestată de-a lungul timpurilor de Herodot, de Gregoire de Tours, de numeroase statute sinodale şi de demonologi afirma exis-

* Biserica romano-catolică, care a adoptat decretele de reformă stabilite de Conciliul din Trento (1545—1563), care pune bazele Contrareformei. (N. tr.).

•* In original: „le nouement de l'aiguillette". In accesoriile vestimentare ale epocii, „aiguillette" este şiretul cu care se prindeau nădragii (Ies chausses) de vesta scurtă cu mîneci („pourpoint"). Altfel spus, un fel de brăcinar. „Innodarea brăcinarului" era un gest simbolic malefic despre care se credea că are ca efect impotenţa masculină. (N. tr.).

tenta unor sterilităţi şi impotente provocate prin vrăji. Mdlleus afirma că vrăjitoarele pot împiedica „erecţia mădularului trebuincios împerecherii rodnice" şi „fluxul esenţelor vitale . . . astupînd aproape cu desăvîrşire canalele seminale pentru ca sămînţa să nu coboare spre organele generatoare şi să nu fie ejaculată sau să fie ejaculată fără folos . . . Ele pot în aşa ehip lega prin farmece puterea genitală încît bărbatul devine incapabil de copulare, iar femeia de concepţie. Temeiul unor astfel de practici este acela că împotriva acestui act care a răspîndit pe lume primul păcat Dumnezeu îngăduie mai multe lucruri decît împotriva celorlalte acte omeneşti92".

E. Le Roy-Ladurie notează pertinent că în-nodarea brăcinarului, aşa cum se imagina pe atunci, consta „într-un nod castrator menit să vatăme zona genitală" şi că credinţa în această ligatură este veche şi larg răspîndită, căei o întîlnim atît pe cele două ţărmuri ale Medite-ranei cît şi în sud-estul african. Se poate ca acest tip de vătămare să fi fost inspirat, cel puţin la noi, de tehnica folosită de veterinari pentru a castra berbecii, taurii sau mînjii. Într-adevăr, ei legau testicolele sau sacul scrotal cu un şiret de cînepă, de lînă sau de piele: practică binecunoscută de Olivier de Serres*93. în acest fel se restabileşte posibila trecere, în mentalitatea veche, de la îndemînarea veterinarilor la vră-jile aruncate asupra unor oameni.

In Occident, secolele XVI şi XVII au cunosut o recrudescenţă a acestui maleficdu. Intre 1596 şi 1598, elveţianul Thomas Platter descoperă în Languedoc o adevărată psihoză a înnodării brăcinarului: „(Aici), scrie el exagerînd desigur, nici zece căsătorii dintr-o sută nu se celebrează public la biserică. (De teama farmecelor) perechile, însoţite de părinţii lor, se duc pe ascuns în satul vecin ca să primească binecuvîntarea

* Olivier de Serres (1539 93 (N.tr.).

1619), agronom francez

Iii!

nupţială". în repetate rînduri, între 1590 şi 1600, sinoadele provinciale din sudul Franţei îşi exprimă îngrijorarea atît faţă de practicile de castrare eît şi faţă de atitudinea pastorilor care, înduplecaţi de temerile mirilor, acceptă să celebreze căsătoriile în afara parohiei lor. împotriva unor astfel de maleficii, credincioşii trebuie să se încreadă numai în Dumnezeu şi JIU în vrăjitorul care „dezleagă"; preoţii, la rîn-dul lor, vor fi şi ei sancţionaţi dacă vor bine-euvînta însoţirea matrimonială în afara bisericii lor:
„Pentru a se preîntîmpina o nenorocire de care mulţi sînt loviţi în biserici de către eei Gare înnoadă brăcinarele, pastorii vor arăta din nou şi cu toată tăria în predicile lor că această nenorocire se trage fie din necredinţă fie din slăbiciune de credinţă şi că astfel de vrăji sunt nelegiuite; şi mai nelegiuită este conduita celor care cer ajutor slugilor lui Satan pentru a fi dezlegaţi, leacul căutat de ei fiind mai rău deeît boala de care suferă şi care nu trebuie tămăduită decît prin post, rugăciune şi îndreptarea vieţii lor. De asemenea, în formularul de excomunicare pe care îl rostesc public înainte de joia Paştelui, după cuvîntul idolatru, ei vor adăuga: toţi vrăjitorii, vracii şi des-cîntătorii". (Sinodul din Montauban, 1594). „La întrebarea .. ., este îngăduit să se a-corde o dispensă celor care vor să se căsătorească în afara bisericii lor pentru a evita farmecele şi înnodarea brăcinarului? Sinodul răspunde că asemenea căsătorii nu trebuie îngăduite, iar cei în cauză să fie exor-taţi să nu dea prilej unor astfel de lucruri care purced din necredinţă sau din slăbiciune de credinţă" (Sinodul din Montpel-lier, 159894).
In 1622, Pierre de Lancre confirma la rîndul său că frigiditatea cauzată de înnodarea brăcinarului este atît de răspîndită în Franţa din 94

vremea sa încît oamenii de bine, nemaiîn-drăznind să se însoare ziua, cer binecuvînta-rea însoţirii lor noaptea. Ei speră să se sustragă astfel diavolului şi acoliţilor săi95. Despre omniprezenţa, dacă nu a farmecelor, cel puţin a fricii pe care o inspirau, documentele din secolele XVI—XVII sunt foarte numeroase. J. Bodin declară în 1580: „Dintre toate mîrşăviile magiei, nici una nu-i atît de răspîndită, nici atît de dăunătoare, ca opreliştea pusă celor care se căsătoresc, numită înnodarea brăcinarului; sunt pînă şi eopii care şi-au făcut dintr-asta o îndeletnicire96. . ." Boguet, „magistrat în comitatul Burgundiei", reia aceleaşi afirmaţii într-un Cuvînt de afurisenie a vrăjitorilor . .. apărut în 1602: „Practica (acestui male-ficiu), scrie ,el, este astăzi mai obişnută ca oricînd: pînă şi copiii se ocupă cu înnodarea brăcinarului. Faptă ce merită o pedeapsă exemplară97", încă în 1672, un. misionar eudist*, stră-bătînd Normandia, comunică superiorilor săi că peste tot n-aude vorbindu-se „decît de bră-cinare înnodate98". Şi mai elocventă este lista pe care o dă J.-B. Thiers, preot al diecezei din Chartres, într-un Tratat despre superstiţii privitoare la toate tainele bisericeşti (Ed. I, 1679). Ea conţine deciziile coneiliare sau sinodale a-junse la cunoştinţa autorului, prin care se condamnă practica înnodării brăcinarului: pentru perioada 1529—1679, Thiers menţionează treisprezece cazuri faţă de cinci în secolele anterioare. De asemenea, el aduce mărturia a 23 de ritualuri**, toate posterioare anului 1480, adăugind: „Celelalte ritualuri (cele pe care nu le-a citat) nu vorbesc altfel în predicile lor99". Efectiv, între 1500 şi 1790, nici un ritual francez nu omite să condamne praGtica înnodării brăcinarului şi rugăciunile menite s-o exorcizeze.
* Membru al unei congregaţii religioase instituite în 1643, la Caen, de Jean Eudes. (N. tr.).
** Aici cu sensul de carte conţinînd riturile de cult sau ceremoniile care trebuie respectate precum " şi diverse formule de exorcizare. (N. tr.).

nupţială". în repetate rînduri, între 1590 şi 1600, sinoadele provinciale din sudul Franţei îşi exprimă îngrijorarea atît faţă de practicile de castrare cît şi faţă de atitudinea pastorilor care, înduplecaţi de temerile mirilor, acceptă să celebreze căsătoriile în afara parohiei lor. Împotriva unor astfel de maleficii, credincioşii trebuie să se încreadă numai în Dumnezeu şi nu în vrăjitorul care „dezleagă"; preoţii, la rîn-dul lor, vor fi şi ei sancţionaţi dacă vor bine-euvînta însoţirea matrimonială în afara bisericii lor:

„Pentru a se preîntîmpina o nenorocire de care mulţi sînt loviţi în biserici de către eei Gare înnoadă brăoinarele, pastorii vor arăta din nou şi cu toată tăria în predicile lor că această nenorocire se trage fie din necredinţă fie din slăbiciune de credinţă şi că astfel de vrăji sunt nelegiuite; şi mai nelegiuită este conduita celor care cer ajutor slugilor lui Satan pentru a fi dezlegaţi, leacul căutat de ei fiind mai rău decît boala de care suferă şi care nu trebuie tămăduită decît prin post, rugăciune şi îndreptarea vieţii lor. De asemenea, în formularul de excomunicare pe care îl rostesc public înainte de j6ia Paştelui, după cuvîntul idolatru, ei vor adăuga: toţi vrăjitorii, vracii şi des-cîntătorii". (Sinodul din Montauban, 1594). „La întrebarea .. ., este îngăduit să se a--corde o dispensă celor care vor să se căsătorească în afara bisericii lor pentru a evita farmecele şi înnodarea brăeinarului? Sinodul răspunde că asemenea căsătorii nu trebuie îngăduite, iar cei în cauză să fie exor-taţi să nu dea prilej unor astfel de lucruri care purced din necredinţă sau din slăbiciune de credinţă" (Sinodul din Montpel-lier, 159894).

In 1622, Pierre de Lancre confirma la rîndul său că frigiditatea cauzată de înnodarea brăeinarului este atît de răsjpîndită în Franţa din 94

vremea sa incit oamenii de bine, nemaiîn-drăznind să se însoare ziua, cer binecuvînta-rea însoţirii lor noaptea. Ei speră să se sustragă astfel diavolului şi acoliţilor săi95. Despre omniprezenţa, dacă nu a farmecelor, cel puţin a fricii pe care o inspirau, documentele din secolele XVI—XVII sunt foarte numeroase. J. Bodin declară în 1580: „Dintre toate mîrşăviile magiei, nici una nu-i atît de răspîndită, nici atît de dăunătoare, ca opreliştea pusă celor care se căsătoresc, numită înnodarea brăcinarului; sunt pînă şi eopii care şi-au făcut dintr-asta o îndeletnicire96. . ." Boguet, „magistrat în comitatul Burgundiei", reia aceleaşi afirmaţii într-un Cuvînt de afurisenie a vrăjitorilor . . . apărut în 1602: „Practica (acestui male-ficiu), scrie ,el, este astăzi mai obişnută ca oricînd: pînă şi copiii se ocupă cu înnodarea brăcinarului. Faptă ce merită o pedeapsă exemplară97". Încă în 1672, un. misionar eudist*, străbătând Normandia, comunică superiorilor săi că peste tot n-aude vorbindu-se „decît de bră-cinare înnodate98". Şi mai elocventă este lista pe care o dă J.-B. Thiers, preot al diocezei din Chartres, înbvun Tratat despre superstiţii privitoare la toate tainele bisericeşti (Ed. I, 1679). Ea conţine deciziile coneiliare sau sinodale a-junse la cunoştinţa autorului, prin care se condamnă practica înnodării brăcinarului: pentru perioada 1529—1679, Thiers menţionează treisprezece cazuri faţă de cinci în secolele anterioare. De asemenea, el aduce mărturia a 23 de ritualuri**, toate posterioare anului 1480, adăugind: „Celelalte ritualuri (eele pe care nu le-a citat) nu vorbesc altfel în predicile lor99". Efectiv, între 1500 şi 1790, nici un ritual francez nu omite să condamne praGtica înnodării brăcinarului şi rugăciunile menite s-o exorcizeze.

* Membru al unei congregaţii religioase instituite în 1643, la Caen, de Jean Eudes. (N. tr.).

*' Aici cu sensul de carte conţinînd riturile de cult sau ceremoniile care trebuie respectate precum şi diverse formule de exorcizare. (N. tr.).

In faţa unei primejdii atît de mari (odată, i s-au enumerat lui J. Bodin cele 50 de feluri de a se înnoda şiretul de piele100), J.-B. Thiers expune vreo douăzeci de remedii, în afară de exorcisme şi fiertura de prescurariţă. Iată spre exemplu cîteva dintre ele:

„Se pun laolaltă în pielea goală cei doi însurăţei, şi bărbatul trebuie să sărute degetul gros de la piciorul stîng al nevestei, iar nevasta degetul gros de la piciorul stîng al ' bărbatului101".

„Se borteşte un butoi de vin alb neînceput şi primul vin care curge se trece prin inelul dăruit nevestei în ziua nunţii102".

„Să-ţi treci udul prin gaura cheii bisericii unde te-ai însurat103".

„Şapte dimineţi de-a rîndul, la răsăritul soarelui, să spui anumite rugăciuni, cu spatele întors către soare104".

„Să faci precum un oarecare cleric din Châteaudun. Qnd doi însurăţei veneau să-i spună că li s-au făcut farmece, acesta îi ducea la el în şură, îi lega de un stîlp faţă în faţă, cu stîlpul între cei doi;îi bătea cu vergile în cîteva rînduri; după care îi dezlega şi-i lăsa toată noaptea împreună, dîndu-le fiecăruia cîte o pîine de două parale şi-o bărdacă de vin şi încuindu-i cu cheia. A doua zi dimineaţa, se ducea să le deschidă uşa către ceasurile şase şi-i găsea sănătoşi, iubeţi şi prieteni la toartă105".
Acelaşi autor mai relatează că „în multe locuri, viitorii soţi pun în încălţările lor cîţiva bănuţi însemnaţi, ca să nu li se înnoade brăcinarul106". Multe dintre aceste remedii magice, mai ales cele care prescriu să se treacă vin alb sau urină printr-un inel sau prin broasca de la uşa bisericii unde s-a celebrat cununia sunt, evident, menite — conform principiului magie al similitudinii — să înlesnească însoţirea sexuală. E. Le Roy-Ladurie crede că bănuţii 96

ascunşi în încălţămintea bărbatului reprezintă în mod simbolic organele sexuale puse astfel la adăpost de farmecele vrăjitorilor. însăşi varietatea reţetelor folosite spune destule despre îngrijorarea populaţiilor. înainte de a enumera aceste remedii, J.-B. Thiers descrie comportamentul de panică declanşat de înnodarea bră-cinarului printre cei care se închipuiau victime ale acestui maleficiu:
„Beteşugul acesta îi zbuciumă atît de tare pe cei loviţi, că sînt gata să facă orice pentru tămăduirea lor; că-i scapă Dumnezeu sau dracul, prea puţin se sinchisesc, totul e să-i scape cineva107".
Afirmaţie foarte îndrăzneaţă în contextul epocii şi care dă măsura unui anume tip de frieă. Dar insistînd asupra acesteia, în secolele XVI şi XVII, nu cumva suntem victimele unei erori de optică explicabilă prin raritatea relativă a documentaţiei pînă la apariţia tiparului şi abundenţa ei crescândă de după aceea? Oare? Contemporanii au avut totuşi impresia unei ameninţări care de puţină vreme căpătase o nouă dimensiune. Putem recuza din capul locului mărturia lor? Un călugăr celestin*, părintele Crespet, care publică în 1590 Două Cărţi despre ura împotriva lui Satan, aduce chiar o datare exactă. El declară că înnodările de brăcinar s-au înmulţit începînd din anii 1550—1560. Tot el ajunge să stabilească o relaţie între această epidemie şi îndepărtarea de la dreapta credinţă:
„Niciodată părinţii noştri, afirmă el, n-au experimentat atîtea farmece şi maleficii la taina căsătoriei, ca de treizeci sau patruze« de ani încoace, de cînd ereziile mişună şi a pătruns ateismul108".
* Ordin religios înfiinţat în secolul al XlII-lea de Pierre de Moren, devenit papă sub numele de Celestin V. (N. tr.)tv

Pe bună dreptate ne putem întreba aşadar dacă lucrările savante n-au oglindit o situaţie, dacă nu inedită, cel puţin mai îngrijorătoare decît în trecut şi caracterizată printr-un număr sporit de cazuri de amenoree, de avorturi — acestea din urmă fiind considerate pe atunci ca o variantă a sterilităţii feminine — şi mai ales de neputinţă masculină. Şi unele şi altele, în special incapacităţile feminine, pot fi raportate la o malnutriţie care s-a agravat fără îndoială în mediul rural după perioadele de foamete din secolul al XlV-lea, apoi din pri-eina relativei suprapopulări din secolul al XVI-lea, a epidemiilor şi a ravagiilor cauzate în mediul rural de trecerea diverselor armate. La indivizii cu sănătatea mai şubredă, aceste insuficienţe alimentare provocau cu siguranţă o stare cvasi-permanentă de oboseală şi depresiune propice amenoreelor, avorturilor spontane şi chiar impotenţei. Dar ceea ce i-a izbit mai cu seamă pe contemporani — şi nu se poate explica numai prin malnutriţie -— este frigiditatea masculină, aşa cum mărturisesc simultan scrierile lui Rabelais, ale lui Brantome, ale lui Montaigne, ale lui Bodin şi ale preotului Thiers. Cînd acesta din urmă aminteşte de meditaţia clericului din Châ-teaudun (flagelarea soţilor goi), este vorba de o terapeutică menită în primul rind să în-fierbînte sîngele bărbatului. Dar din ce cauză la începutul Timpurilor Moderne impotenţa masculină este mai frecventă decît înainte vreme, şi încă la asemenea proporţii încît înnodarea brăcinarului, „vechi rit ţărănesc, iese din obscuritatea lui rurală109" pentru a pătrunde la nivelul culturii (scrise)? Trebuie oare pus acest fenomen în raport cu răspîndirea sifilisului începînd din secolul al XlV-lea? Asemenea explicaţie nu s-ar adeveri

decît pentru un număr limitat de cazuri, această boală provocînd impotenţa doar în formele sale ultime. J.-L. Flandrin sugerează că reculul vîrstei căsătoriei o dată cu reprimarea 98

mai severă a heterosexualităţii în afară şi înainte de căsătorie prin cele două reforme religioase — cea catolică şi cea protestantă — ar fi provocat, o creştere a masturbaţiei şi, consecinţă implicită, o anumită neputinţă în momentul căsătoriei110. Acestei ipoteze i se poate adăuga şi alta, mai cuprinzătoare, ce ne duce spre complexul de castrare şi blocajele psihice — acestea invocate clar de Mon-taigne şi evidente la toate nivelurile culturale, în capitolul consacrat „puterii închipuirii", Montaigne notează şi el că printre contemporanii lui se vorbeşte în mod constant despre înnodarea brăcinarului şi analizează cu multă pătrundere mecanismul inhibiţiei:

„Şi cred deopotrivă că aceste înnodări caraghioase (înnodările de brăcinar), de care lumea noastră se simte atît de încătuşată că de altceva nici nu se mai vorbeşte, purced fără doar şi poate din îngrijorare şi din teamă. Pentru că mi-a fost dat să aflu că cineva de care pot răspunde ca de mine însumi şi nu poate fi bănuit nicicum de bicisnicie, şi nici pe atît că i s-ar fi făcut farmece, auzind povestea unui prieten pe care 1-a prins o sfîrşeală neobişnuită toc-Imai cînd se cuvenea cel mai puţin şi aflîndu-se apoi el însuşi într-o împrejurare asemănătoare, grozăvia acelei povestiri i-a izbit deodată aşa de tare închipuirea, oă aceeaşi nenorocire s-a abătut şi asupra lui; şi de atunci tot aşa păţea, amintirea urîtă a păţaniei sale canonindu-1 şi tiranizîn-

Ne vine în minte, cu acest prilej, o ipoteză care poate că nu se potriveşte în cazul persoanei menţionate de Montaigne, dar e greu de respins în multe altele: o cauză importantă a acestor inhibiţii psihice n-ar putea fi oare discursul antifeminist al predicatorilor şi al demonologilor112 — un discurs care a atins '99 culmea violenţei şi a audienţei între 1450 şi

1650? Agravînd frica de femeie, aruncând suspiciunea asupra sexualităţii, „această blestemată concupiscenţă", devalulnd căsătoria, „această condiţie prin ea însăşi deosebit de primejdioasă113", ei au culpabilizat populaţiile, sporind fără îndoială printre cei mai timoraţi teama de actul sexual. Din acest moment, s-a pornit la căutarea vinovaţilor, aceştia fiind descoperiţi în universul vrăjitoriei despre care predicatorii şi demonologii nu mai conteneau să tot vorbească. Astfel, malnutriţia,

0 creştere a masturbaţiei şi blocajele psihice, urmare a unei culpabilizări sporite, şi-au con jugat probabil efectele pentru a întări în Oo-ţ cidentul de început al Timpurilor Moderne teama de înnodarea brăcinarului.

Aceasta nu era decît unul dintre numeroasele maleficii temute pe vremuri. J.-B. Thiers, care altminteri respinge atîtea superstiţii, crede că e de datoria lui să-şi lămurească cititorii cu privire la numărul şi varietatea farmecelor oare îi ameninţă. Cartea lui, consultată aicn într-o ediţie tîrzie (1777), prezintă un catalog GU adevărat etnografic al fricilor cotidiene de odinioară. Preotul din Perche deosebeşte în primul rînd trei categorii de maleficii: „som-nificul", „amorosul" şi „duşmanul". Vom insista aici asupra a două dintre ele:

„(Primul) se săvîrşeşte cu ajutorul anumi-'■*, tor băuturi, al anumitor buruieni, al anu-■„' mitor droguri, al anumitor vrăji şi-al anu-' mitor practici de care vrăjitorii se folosesc pentru a adormi oamenii şi dobitoacele, ca după aceea să poată mai lesne otrăvi, ucide, jefui, pîngări, sau răpi copii pentru făcăturile lor.

1 Maleficiul duşman este tot ce pricinu-

• ieste, tot ce poate pricinui şi tot ce se folo

seşte pentru a vătăma, într-un fel sau altul,
mintea, trupul sau ursita cuiva, atunci cînd
asta se face pe temeiul unui legămînt cu ,
,-: diavolul". . M

Urmează lista impresionantă a „maleficiilor duşmane", în fruntea cărora figurează, fireşte, înnodarea brăcinarului. Tonul este de rechizitoriu114: „(Este un maleîiciu) să împiedici săvîrşi-rea tainei căsătoriei prin înnodarea brăm-narului sau printr-altă practică superstiţioasă. Să trimiţi lupi printre turmele de oi şi în stîne; guzgani, şoareci, gărgăriţe sau coropisnite şi viermi în hambare; omizi, lăcuste şi alte gîngănii pe ogoare ca să strice grînele; soboli şi chiţorani în grădini ca să prăpădească pomii, legumele şi fructele. Să împiedici oamenii să mănînce, pu-nînd pe masă sub farfuria lor acul cu care s-a cusut giulgiul vreunui mort. Să abaţi boli moleşitoare şi îndelungate asupra oamenilor şi a dobitoacelor, astfel încît să se sfîrşească văzînd cu ochii, fără să li se poată veni într-ajutor cu leacuri obişnuite. Să ucizi oamenii, dobitoacele şi roadele pămîntului prin mijlocirea unor prafuri, unor ape şi unor droguri magice .. . Să pui la uscat pe cuptor o anumită buruiană ca să ia mana vacilor ... Să înmoi o mătură în apă ca să aduci ploaie şi să pricinuieşti pagube aproapelui... Să spargi coji de ouă mierlii, după ce le-ai înghiţit miezul, pentru ca şi duşmanii noştri să fie zdrobiţi aşijderea... Să te slujeşti de un os de mort ca să abaţi moartea asupra cuiva, săvîrşind anumite făcuturi şi rostind anumite cuvinte ... Să abaţi moartea asupra dobitoacelor lovindu-le cu un beţi-guş şi zicînd: «Te ating ca să pieri...» Să faci păpuşi din ceară sau din noroi, sau din orice altceva, să le străpungi, să le apropii de foc, sau să le sfărimi pentru ca oamenii sau dobitoacele vii, după chipul cărora au fost făcute, să simtă aceleaşi vitregii şi vătămări în trupul şi în fiinţa lor... Să legi de vatră sau să frigi pe

frigare anumite părţi dintr-un cal, sau din vreun alt dobitoc mort prin farmece, şi să le înţepi cu ace, ţepi sau alte ascuţişuri, pentjru ca vrăjitorul care a aruncat farmece să se usuce puţin cîte puţin şi să aibă pînă la urmă parte de moarte crîn-cenă... Să stîrneşti furtuni, grindină, vijelii, trăsnete, tunete, vîntoase ca să răzbuni vreo ocară ... Să împiedici pe careva să doarmă vîrîndu-i în pat un ochi de rândunică. Să pricinuieşti sterpăciunea femeilor, iepelor, vacilor, oilor, caprelor etc, pentru ta să-ţi păgubeşti duşmanii. Să faci ce se cheamă punere de cep (prin această vrăjitorie împiedici oamenii să-şi sloboadă udul. ..) Prin acelaşi maleficiu, vrăjitorii vîră ţepi sub potcoavele cailor şi—i şontorogesc; ei leagă vasele pline cu vin, apă sau altă licoare că nu le mai poţi da cep de le-ai face şi o mie de găuri. Să tulburi cugetul oamenilor aşa fel încît să li se rătăcească minţile, sau să le umpli închipuirea cu năzăreli din care să-i apuce năbădăile, pentru ca să tragi foloase din năpasta lor, sau să-i înfăţişezi întru dispreţul celorlalţi. Să dai nopţi rele bărbaţilor şi femeilor (arzînd vreascuri, lumînări, sau menind o stea) ... Să afuriseşti pe cineva stingînd toate luminile din casă, în-torcînd spatele vecinelor, rostogolindu-te pe jos şi rostind psalmul CVIII (CIX astăzi). Să ucizi păduchii şi alte gîngănii -»' spurcate care se năpustesc asupra omului, £S> frecîndu-ţi subsuorile cu apă de fîntînă "** ori de izvor şi rostind anumite vorbe".
La capătul acestei lungi enumerări, J.-B. Thiers adaugă că mai există „o infinitate de alte maleficii pe care vrăjitorii şi otrăvitorii le folosesc în toate zilele". Şi, într-adevăr, n-am mai termina de-ar fi să înşirăm toate vrăjitoriile menţionate în procese, lucrări de demonologie, statute sinodale, povestiri de mi-

racole, manuale de confesiune şi tratate de teologie morală păstrate pînă astăzi. Oricum, lista preotului din Perche constituie o mărturie importantă cu privire la o cultură rurală şi magică ce forţează în mod constant barierele culturii savante. Aici domină neîncrederea între vecini şi răzbunările. Apare de asemenea convingerea că nici calamităţile, nici bolile, nici moartea însăşi nu sunt fenomene fireşti, cel puţin în sensul în care înţelegem noi astăzi lucrurile. în sfîrşit, apar la suprafaţă ou o insistenţă simptomatică anumite temeri: de sterilitate, de impotenţă, de nebunie, de „noap-te-rea", de pierderea recoltelor şi a turmelor. Iată-ne chiar în miezul universului fără de vîrstă al fricii. O frică pretutindeni şi veşnio prezentă pentru că natura nu se supune unor legi, totul în ea fiind însufleţit, susceptibil de dezlănţuiri neaşteptate şi mai cu seamă de manipulări îngrijorătoare din partea celor încîrdăşiţi cu făpturile misterioase care domină spaţiul sublunar, capabile în consecinţă să provoace nebunie, boli şi furtuni.

De aceea, este bine să fii prevăzător cu cei care deţin puterea de a acţiona asupra elementelor şi de a da bieţilor oameni sănătate sau infirmităţi, prosperitate sau mizerie. Nu încape nici o îndoială: mulţi europeni de odinioară l-au considerat pe cel numit de Biserică Satan drept o putere ca oricare alta, uneori benefică, alteori malefică, potrivit atitudinii adoptate faţă de el115. Luther, în Marele Catehism, îi atacă pe cei care „se aliază cu diavolul pentru ca acesta să le dea bani din belşug ori să le înlesnească iubirile, să le apere vitele, să le dea înapoi bunurile pierdute". Henri Estienne* menţionează în 1566 cazul unei „femei simple (care), după ce îi aprinsese o iluminare sfîntului Mihai^ i-a

* Henri Estienne (1528—1598), filolog savant şi autor al unor pamflete virulente de orientare calvinistă care i-au atras condamnarea la moarte, de care scapă însă fugind din Paris. (N. tr.).

aprins una şi diavolului care era cu el; sfîn-tului Mihail ca s-o ajute, diavolului ca să n-o urgisească". Un enoriaş din Odenbach (Germania protestantă) declară în 1575, după o recoltă bogată, cum că el crede că de la diavol i se trage atîta belşug de grîne. In secolul următor, părintele Le Nobletz descoperă în Bretania populaţii care îi aduc ofrande Necuratului pentru că îşi închipuie că el a născocit hrişcă. De aceea, după seceriş, ţăranii aruncă cîţiva pumni de seminţe de hrişcă în şanţurile care mărginesc ogoarele de pe care au strîns recolta „să le dea în dar celui faţă de care (se închipuie) îndatoraţi".

A-l supăra pe Satan era aşadar o problemă, ca şi aceea de a-i supăra pe sfinţii destul de puternici ca să tămăduiască boli şi, în aceeaşi măsură, să le şi răspîndească. în Occidentul secolelor XV—XVII, erau cunoscute — şi temute — mai bine de patruzeci de boli desemnate prin numele unor sfinţi116, aceeaşi infirmitate putînd fi raportată la mai mulţi sfinţi diferiţi. Cele mai redutabile şi aparent cele mai frecvente erau focul sfîntului Anton (ergotism gangrenos); boala sfîntului Ioan, numită şi boala sfîntului Lou (epilepsie); boala sfîntului Acarie zisă şi boala sfîntului Mathu-rin (nebunie); ' boala sfîntului Roch sau a sfîntului Sebastian (ciuma); boala sfîntului Fiacre (hemoroizi şi fibrom anal); boala sfîntului Maur sau boala sfîntului Genou (gută). Foarte timpuriu, povestirile despre miracole insistaseră asupra răzbunărilor de care erau în stare unii sfinţi ofensaţi. Gregoire de Tours povesteşte că un om care îi ponegrise pe sfîn-tul Martin şi pe sfîntul Marţial a surzit, a amuţit şi a murit nebun117. în zorii Timpurilor Moderne, majoritatea oamenilor nu gîndea altfel decît în epoca lui Gregoire de Tours*. Un cronicar din secolul al XV-lea consemnează

• Gregoire de Tours, episcop şi istoric, autorul primului document al istoriografiei franceze (Historia Francorum); a trăit între anii 538 şi 594. (N. tr.). ™

că după ce pustiise mînăstirea Saint-Fiacre, de lîngă Meaux, regele Angliei Henri al V-lea a fost lovit de boala sfîntul Fiacre, descrisă ca „o scurgere din vintre cum nu s-a pomenit şi ou hemoroizi". Şi a murit de pe urma ei în chinuri groaznice. „întins în patul lui de suferinţă, plătea astfel tribut gloriosului confesor sfîntul Fiacre, cum zicea lumea, şi suferea amarnic118".
S-ar putea ca, în zelul lor, predicatorii să fi întărit credinţa în sfinţii vindicativi. „Astfel un habotnic din Sinay*, se scrie în Gar-gantua, zicea în predicile lui că sfîntul Anton dă brîncă la picioare, sfîntul Eutropie dro-pică, sfîntul Gildas nebunia, sfîntul Genou gută119". Luînd adeseori în derîdere frica inspirată de sfinţii răuvoitori, umaniştii nu fao decît să certifice larga ei răspîndire.
Erasm ironizează într-unui din Colocviile sale: „Petru poate fereca poarta cerului.: Pavel e înarmat cu spadă; Bartolomeu cu satîr; Guillaume cu lance. Focul sfînt e la discreţia lui Anton. . . chiar şi Franciso d'Assisi, de cînd a ajuns în ceruri, poate să-i orbească pe oamenii care nu-1 cinsteso sau să le rătăcească minţile. Sfinţii care nu sunt proslăviţi cum se cuvine seamănă boli groaznice120". Cu o jumătate de secol mai tîrziu, Henri Estienne se face ecoul lui Erasm în Apologia lui Herodot: „ . . . Oricare dintre sfinţi poate lovi cu boala pe care tot el poate s-o lecuiască . . . Este adevărat că unii sfinţi sunt mai apucaţi şi mai primejdioşi decît alţii: printre aceştia sfîntul Anton mai cu seamă, din cauză că pîrjoleşte totul la cea mai mică supărare pricinuită lui sau vreunuia dintre aleşii săi... Şi pe bună dreptate putem zice despre acest sfînt şi despre alţi cîţiva dintre cei mai apucaţi şi mai primejdioşi ce a zis şi un poet latin despre toţi zeii în
* Comună din Belgia, în Flandra orientală. (N. tr.).

general: Primus in orbe deos fecit ti-rnor*121".
Existenţa în Berry a unei fîntîni închinate sfîntului Mauvais (Rău), unde veneau să 6e roage cei care doreau moartea vreunui duşman, a unui rival în dragoste sau a vreunei rubedenii, pe oare s-o moştenească, este încă o demonstraţie exemplară a puterii îngrijorătoare deţinute de sfinţii răuvoitori. Din fericire, nu departe, se înălţa o capelă închinată sfîntului Bon (Bun)122.
Incepînd din secolul al XVI-lea, procesele de vrăjitorie, predicile, catehismul s-au străduit cu tot mai multă insistenţă să impună în mentalitatea colectivă a ţărănimii deosebirea necesară dintre Dumnezeu şi Satan, dintre sfinţi şi demoni. Totuşi, frica de numeroasele primejdii care împovărau oamenii şi pă-mîntul de altădată persista. Continuau aşadar, în ciuda autorităţilor religioase şi laice, şi unele practici suspecte ca făcliile din prima duminică a păresimilor şi focurile de sfîntul-Ion. Din timpuri imemoriale, în momentul cînd vegetaţia se trezea iarăşi la viaţă, oamenii aprindeau focuri sacre — bures sau bran-dons** — şi, cu torţa în mînă, străbăteau cîm-purile ca să izgonească duhurile rele şi să conjure insectele123.
Riturile de sfîntul-Ion aduceau numeroase binefaceri şi ocrotiri. Ierburile culese în noaptea de 23 spre 24 iunie apărau timp de un an oamenii şi vitele de boli şi de accidente. Aceeaşi putere se atribuia si tăciunilor aduşi -acasă, după /cum, cel puţin în Bretania, lumea credea că flăcările acestui foc excepţional încălzeşte sufletele duşilor de pe lume124. In ţările protestante şi în diocezele catolice păstorite de episcopi rigorişti, o seamă de interdicţii draconice au
* In latină: La început zeul a creat frica în lume (N. tr.).
** Bure, cuvînt ieşit din uz: partea superioară a unui cuptor de fierărie; brandon, torţă. (N. tr.). •

împins în clandestinitate această formă de magie calificată drept „păgînă125. Aiurea, puterea ecleziastică a acceptat, pe linia unei îndelungate tradiţii, să binecuvînteze aceste comportamente şi rituri anterioare creştinismului, rezervîndu-şi dreptul de a condamna practicile care încercau să se sustragă controlului Bisericii. De unde şi un magism creştin care, pînă nu de multă vreme, a rămas una dintre componentele majore ale vieţii

religioase din Occident. într-o lucrare, reeditată la Veneţia în 1779, figurează mai bine de o sută de „absolviri, benedicţiuni, conjurări (şi) exorcisme" raportîndu-se exclusiv la viaţa materială: binecuvîntări privind turmele, vinul, pîinea, uleiul, laptele, ouăle, „orice fel de carne", viermii de mătase, cămările, hambarele, patul conjugal, fîntîna cea nouă, sarea pentru vite, văzduhul ca să rămînă senin, sau să aducă ploaie; conjurări ale „furtunii iminente" şi ale trăsnetului. .. ; exorcisme împotriva viermilor, a şobolanilor, a şerpilor şi a tuturor animalelor dăunătoare126 etc. Printre acestea din urmă, deosebit de temut era lupul. Dovadă sumedenia de zicale care îl menţionează127: „Paza proastă îngraşă lupul", „Lupul tînăr e pradă bună", „Unde s-a pomenit iepure rău şi lup mic!", „Moartea lupului, sănătatea oilor" etc. Apariţia lupilor era deseori semn de foamete: „Foamea goneşte lupul din pădure". Or, cum pe vremuri foamea bîntuia deseori lumea rurală, lupul era un animal temut, misterios (pentru că trăia în păduri) şi teribil de prezent în acelaşi timp. Se spunea: „Cunoscut ca lupul". Cîte nume de aşezări conţinînd cuvîntul „lup128"! Dacă am judeca după poveştile şi legendele care au propagat pînă la noi, ecoul acestui cuvînt, strigătul „Săriţi, lupul!" răsuna deseori. Pe bună dreptate sau nu, acesta era semnalul evident de mare primejdie şi, nu o dată, de panică. Pentru inconştientul co- lectiv, lupul era probabil „emisarul sumbru al

lumii chtoniene" (Levi-Strauss). La nivelul reprezentărilor conştiente, el era animalul sanguinar, duşman al omului şi al turmelor, tovarăşul foametei şi al războiului. De aceea, în mod constant, se impunea organizarea de hăituieli colective pentru alungarea lui. Documentele în această privinţă abundă. Vom reţine aici doar două, semnificative şi separate unul de altul în timp şi spaţiu. în 1114, sinodul de la Santiago de Compostela hotărăşte ca în fiecare sîmbătă, exceptînd ajunul Paştelui şi al Rusaliilor, să aibă loc o vînă-toare de lupi la care se participe obligatoriu preoţii, nobilii şi ţăranii nereţinuţi de treburi urgente. Preotul care se va eschiva de la această îndatorire, singura scuză fiind vizitarea unor bolnavi, va plăti o amendă de cinci parale. Nobilul dat lipsă, de asemenea. Ţăranul va da o para sau o oaie129. In 1696, abatele din Saint-Hubert, în Luxembourg, publică o ordonanţă în care citim:

„înştiinţaţi de pagubele pricinuite de lupi în fiecare an printre turmele de pe pămîntul nostru, precum şi printre animalele cu blană de pe terenurile noastre de vînătoare, ordonăm primarilor şi locţiitorilor acestora să preia comanda locuitorilor din jurisdicţia lor pentru a ieşi la vînătoare de lupi ori de cîte ori vremea se va arăta prielnică în iarna acestui an 1696130".

In partea de jos a provinciei Berry, vînăto-rile colective de lupi se organizau pînă în secolul al XIX-lea. La sfîrşitul primului război mondial, departamentul Indre rămînea pentru ei o regiune de trecere131.

Nicicînd frica de lup n-a fost atît de puternică în Franţa ca la sfîrşitul războaielor religioase. Pustiirile, izbeliştea ogoarelor pe unde trecuseră oştirile, perioadele de foamete din ultimul deceniu al secolului al XVI-lea au avut drept consecinţă o adevărată invazie de lupi atestată printre alţii de P. de L'Es- 108

toile*: „Războiul sfîrşindu-se între oameni, scrie el în iunie 1598, a început cel cu lupii. Mai cu seamă în Brie, Champagne şi Bassigny se povesteau isprăvi crunte ale amintiţilor lupi132". în Bretania, relatează cam tot pe atunci canonicul Moreau, „E groaznic să spui ce nenorociri pricinuiau", năvălind pe străzile din Quimper, ucigînd vite şi oameni în mijlocul drumului, înhăţîndu-i de gîtlej „ca să-i împiedice să strige, iar dacă aveau răgaz destul, ştiau să-i despoaie fără să le sfîşie hainele şi nici măcar cămăşile, că le găseai neatinse lîngă osemintele celor devoraţi" . . . Ceea ce, adaugă autorul, „sporea tot mai mult greşeala oamenilor simpli care ziceau că nu sînt lupi adevăraţi ci pricolici sau oşteni sau vrăjitori preschimbaţi135". Situaţia nu-i mai puţin îngrijorătoare cîţiva ani mai tîrziu în Languedoc, judeeînd după hotărîrea pronunţată la 7 ianuarie 1606 de parlamentul din Toulouse:

„Avînd în vedere plângerea înfăţişată de prim-procurorul regelui privind omorurile şi distrugerile săvîrşite de lupi şi fiare sălbatice care au ucis peste cinci sute de ~. bărbaţi, femei şi copii mici în ultimele trei luni în seneşalatele Tholose şi Lauraguois, _ chiar în împrejurimile şi

suburbiile pome-:   nitului Tholose, parlamentul ordonă tutu-'. p,or funcţionarilor regelui. . . să-i adune pe :„' localnici şi să vîneze lupii şi alte fiare săl-batice.. .134«
Nu-i deloc întîmplător aşadar faptul că, la confluenţa secolelor XVI şi XVII, demonolo-gii francezi au dizertat abundent despre li-cantropie, iar tribunalele au pronunţat atîtea condamnări de vrăjitori acuzaţi de canibalism135. Pot oare unii oameni să se preschimbe
* Pierre Taisan de L'Estoile (1546—1611), cronicar francez, autorul unor memorii de o remarcabilă ve- racitate. (N. tr.).

în lupi devoratori? Sau lupii înşişi devin obiectul unei posesii demonice? Sau nu cumva, unii vrăjitori, cu ajutorul diavolului, iau chip de lup, satisfăoîndu-şi astfel instinctele sanguinare? Părerile erau împărţite, nu însă şi certitudinea milenară că lupul este un animal satanic. Cît despre noţiunea de „loup-garou" (pricolici — n.tr.), de origine germanică, şi a-testată în toată Europa, ea semnifică „om-lup", şi traduce foarte bine convingerea profundă a ţăranilor de pe atunci. Încă la sfîrşitul secolului al XVII-lea, în Luxemburg, injuria „loup-garou" sau „louve-garoue" mai era luată foarte în serios şi prilejuia retractări publice136. Se impunea aşadar folosirea unor arme excepţionale împotriva unui animal infernal care, potrivit convingerii generale, ataca de preferinţă femeile însărcinate şi copiii în timp ce se jucau la oarecare depărtare de casa părintească. De altfel, acesta a fost şi comportamentul „fiarei" care, în anii 1760, a băgat în sperieţi toată regiunea Gevaudan. O gravură de epocă o descrie ca pe un animal care „seamănă cu un lup, numai că n-are picioarele atît de lungi" şi probabil că, adeseori, lupii erau confundaţi cu această dihanie misterioasă. Panica pe care a stîrnit-o n-a fost de-cît exagerarea, la un moment dat şi într-o regiune anume, a fricii tradiţionale de lup ■— un animal pentru combaterea căruia armele religiei erau binevenite. împotriva lui, era evocat sfîntul Loup, pe temeiul numelui său, ori sfîntul Herve în Bretania. Gloanţele se muiau în aghiazmă. Se rostea „tatăl nostru al lupului" din care preotul Thiers ne transmite una dintre numeroasele variante: „In numele Tatălui, al Fiului şi a Sfîntului Duh, lupi şi lupoaice, vă conjur şi vă farmec, vă conjur în numele foarte sfintei şi prea-sfintei, aşa cum Maica Domnului a fost însărcinată, să nu răpiţi nici să rătăciţi vreuna dintre dobitoacele din turma mea, fie miei, fie oi. .., nici să le vătămaţi cumva137". J.-B. Thiers respingea 11

această rugăciune pentru că nu avea girul bisericii şi folosea un procedeu magio de con-jurare prin „similaritate" (aşa cum Fecioara a fost însărcinată, să fie şi turma ocrotită). Cererea stăruitoare a populaţiilor, care simţeau nevoia de apărare, subzista însă. Protestantismul a refuzat să dea curs acestei interpelări populare. Catolicismul,, în schimb, cu preţul anumitor precauţiuni, continuă, pînă la urmă, să-i răspundă.
Relaţia strînsă dintre frică şi religie, în lumea creştină, îşi află o exprimare răspicată şi în rugăciunea plină de smerenie adresată în plin secol XIX sfîntului Donat, un martir roman al cărui nume era invocat împotriva trăsnetului şi al intemperiilor:
„Sfînt glorios carele prin caznele îndurate l-ai cunoscut pre Domnul Dumnezeu şi—1 preamăreşti laolaltă cu îngerii şi heruvimii săi şi-ţi bucuri sufletul întru fericirea cea veşnică, te rugăm fierbinte întoarce-te spre noi şi îndură-te de pune vorba cea bună pe lîngă Mîntuitorul Isus ca prin mare mila lui să ne apere de nenorocirea cumplită a grindinii, a vijeliei şi a furtunilor, de urmările funeste ale trăsnetului şi ale altoir grozăvii pustiitoare; fie ca prin sfînta şi puternica ta ocrotire, Dumnezeu să se milostivească şi să ne păzească de toate stihiile potrivnice anotimpurilor şi roadelor pămîntului, bunurile noastre cele mai de preţ şi nespus de trebuincioase vieţuirii noastre şi să depărteze ciuma de turmele noastre şi să ne apere deopotrivă recoltele cu care răsplăteşti veghile şi sudorile truditorului de pe ogoare; şi te mai rugăm să ne păstrezi căminele neatinse de cele stricăciuni mult dureroase făpturilor noastre năpăstuite; milostiveşte-te Doamne de noi şi împlineşte rugăciunile noastre prin mijlocirea prea iubitului 111   şi credinciosului tău servitor sfîntul Donat.

Facă-se voia Ta. De spus în cinstea preafericitului martir şapte Pater dimineaţa şi seara şi şapte Ave".

Această rugăciune trebuie asociată cu numeroase alte practici foarte răspîndite pe vremuri: trasul clopotelor pe timp de furtună, troiţe puse la răspîntii pentru ocrotirea de grindină a ogoarelor din jur, portul de talis-mane şi de „brevete*" — deseori un scurt ' fragment din prologul Evangheliei sfîntului Ioan etc. în aceste condiţii, este limpede că populaţiile rurale vedeau în preot pe acela care, investit de Biserică cu puteri excepţionale, putea feri un ogor de grindină şi furtuni — manifestări evidente ale mîniei divine, în aprilie 1663, autoritatea episcopală a dio-cezei din Perpignan, cedînd desigur presiunilor publice, a considerat oportun să le reamintească preoţilor datoria imperioasă de a nu-şi părăsi parohia în perioadele dominate de furtuni:

„Aflaţi că la actuala noastră adunare ecleziastică discretul procuror fiscal** ne-a adus la cunoştinţă că de multă vreme, judecind după o seamă de dovezi vrednice de luare aminte, reiese că Domnul Nostru Dumnezeu ar fi indignat şi supărat de numeroasele păcate şi ofense săvîrşite împotriva Divinei Sale Majestăţi. Aceste semne zilnice arată că el ar vrea să ne pedepsească prin pierderea roadelor pămîntului, prin iminente căderi de grindină, furtuni şi vijelii pricinuind mari lipsuri în dioceza noastră, precum şi alte foarte grave prejudicii, destul de noto-

* Tot o formă de talisman constînd în cîteva cuvinte sau formule scrise pe un bref sau brevet. (N. tr.).

** In vechiul regim, procurorul sau avocatul fiscal era Însărcinat cu supravegherea aplicării legilor. Epi tetul discret (cf. lat. discretus, „capabil de a discerne") împreună cu acela de venerabil se acorda odinioară ca titlu de onoare preoţilor şi doctorilor, în sensul H' academic. (N. tr.). III

rii şi de manifeste; şi că sfînta Biserică, mamă preacucernică, dorind să potolească mînia şi indignarea divină, a introdus diferite remedii precum trasul clopotelor, sfintele exorcisme şi binecuvîntări şi alte rugăciuni. Cu toate acestea, s-a constatat că persoanele în cauză, cărora le reveneau amintitele îndatoriri, au dovedit delăsare în îndeplinirea lor.

Ca atare, socotim de datoria noastră ca printr-o măsură potrivită să prevenim asemenea şi chiar mai grave prejudicii şi inconveniente; şi astfel prin conţinutul prezentei, vouă şi fiecăruia dintre voi, la stăruinţa procurorului fiscal, drept prima, a doua şi a treia canonică şi peremptorie moniţiu-ne*, vă punem în vedere că atîta vreme cît roadele pămîntului se vor afla în primejdia de a fi distruse şi stricate de căderi de grindină şi alte furtuni şi vijelii, să rămîneţi neîntrerupt şi personal în bisericile şi parohiile voastre şi să nu vă depărtaţi în nici un chip de ele, ci numai dacă este de neapărată trebuinţă; şi întotdeauna, cînd veţi vedea semne prevestitoare de asemenea furtuni şi vijelii, veţi avea grijă să le exorcizaţi şi bi-necuvîntaţi prin semnul prea sfintei cruci, trăgînd clopotele şi folosind celelalte remedii introduse de sfînta mamă Biserică în acest scop. Neîndeplinirea acestor măsuri se sancţionează cu o amendă de zece livre, excomunicare majoră**, precum şi alte pedepse, potrivit judecăţii noastre şi potrivit pagubei pricinuite de neglijenţa voastră . . .13«".

* In termenii jurisdicţiei ecleziastice, moniţiunea este un avertisment al episcopului, care precede excomunicarea. (N. tr.).

** Prin excomunicare majoră credinciosul este total izgonit din comunitatea Bisericii, spre deosebire de cea minoră care are drept efect doar privarea de sacramente. (N. tr.).

Ce semnificau atîtea precauţiuni şi măsuri de apărare, dacă nu faptul că, pe vremuri, viitorul apropiat apărea încărcat de ameninţări şi plin de capcane de care trebuia să te aperi clipă de clipă? De unde şi necesitatea de a examina şi interpreta anumite semne încercînd, datorită lor, să

cunoşti dinainte viitorul. „Divinaţia" în înţelesul ei cel mai larg, era — şi încă mai este pentru cei care o practică — o reacţie de frică de ziua de mîine. In civilizaţiile de odinioară, ziua de mîine era mai mult obiect de teamă decît de speranţă.
Astrologia nu-i decît unul dintre domeniile divinaţiei. Dar este acela de care cultura scrisă s-a ocupat cel mai mult. L. Aurigemma aminteşte că în 1925 se inventariaseră în Germania 12.536 de manuscrise cu privire la astrologie, din perioada cuprinsă între secolele al X-lea şi al XVIII-lea139. Probabil că această cifră ar trebui înzecită dacă ar fi să efectuăm aceeaşi operaţie pentru întreaga Europă. De-a lungul întregii istorii creştine, discursul teologic s-a străduit să facă distincţia între astrologia licită şi cea ilicită. Sfîntul Augustin admite că stelele pot fi „semne prevestitoare de evenimente, dar fără de amestec în deplina lor săvîrşire". Căci „dacă oamenii acţionează sub constrîngerea cerească, ce loc mai rămîne pentru judecata lui Dumnezeu care este stăpînul aştrilor şi al oamenilor?" (Conjesiuni, v, cap. 1). După Toma d'A-quino, importantă este nu numai apărarea libertăţii lui Dumnezeu, dar şi aceea a fiecăruia dintre noi. Nu-i cîtuşi de puţin păcat, scrie el, să foloseşti astrologia „întru prevederea efectelor de ordin corporal: furtună sau vreme frumoasă, sănătate sau boală, belşug sau recolte slabe, şi tot ce ţine deopotrivă de cauze corporale şi naturale. Toată lumea se foloseşte de ea: cultivatorii, navigatorii, medicii. .. Dar voinţa omenească nu-i supusă determinismului astral; altminteri am pierde liberul arbitru   şi 11

totodată meritul*" (Surrnna Theologiae, II a-II ae, chestiunea 95). Această distincţie este reluată de Calvin, dar cu un accent foarte augus-tinian, asupra întregii puteri divine. El opune aşadar astrologia „naturală", întemeiată „pe acordul între stele sau planete şi dispoziţia corpurilor umane", „astrologiei bastarde" care caută să ghicească ceea ce trebuie să li se întîmple oamenilor şi „cînd şi cum trebuie să moară ei". Nesocotind domeniul lui Dumnezeu, aceasta e „superstiţie diabolică . . ., cumplit şi detestabil sacrilegiu". (Avertisment împotriva astrologiei denumite judiciară™*...).
Clarificările teologilor s-au izbit multă vreme în practică, şi chiar la cel mai înalt nivel cultural, de ideea unui univers conceput ca integral vitalizat. Pentru contemporanii lui Marsilio Ficino şi chiar ai lui Ambroise Pare şi ai lui Shakespeare, nimic nu este cu adevărat materie şi nu există deos ibire de natură între cauzalitatea forţelor materiale şi eficacitatea forţelor spirituale, acestea explicînd mai ales mişcările planetare. Fiecare destin se aflǎ prins într-o ţesătură de influenţe care, de la un cap la celălalt al lumii, se atrag şi se resping. în plus, omul este înconjurat de o puzderie de fiinţe misterioase şi aeriene, cel mai adesea nevăzute, care întretaie necontenit drumul vieţii sale. Aceste două axiome ale ştiinţei de odinioară au fost exprimate foarte limpede de Pa-racelsus:
„Dumnezeu a populat cele patru elemente cu făpturi vii. El a creat nimfele, naiadele, meluzinele**, sirenele pentru a popula apele;
* Aici, merit în sensul teologic: ceea ce depăşeşte stricta îndatorire, îşi are izvorul în caritate şi constituie un fel de creanţă morală transferabilă de la o persoană la alta. (N. tr.).
** Zîne-ondine, sau, după alţi autori, demoni-femele care îşi trag numele de la Melusine, soaţa legendară, jumătate femeie jumătate şarpe, a lui Ray-mond de Lusignan. Prima consemnare a legendei Melusinei datează din sec. XIII. (N. tr.).

gnomii, silfii, duhurile munţilor   şi piticii pentru a locui în măruntaiele pămîntului; salamandrele trăitoare în foc. Totul purcede de la Dumnezeu. Toate trupurile sunt însufleţite de un spirit astral de care   depind forma, înfăţişarea şi culoarea lor. Astrele g«   sunt locuite de spirite de un ordin superior 2\   sufletului nostru, iar aceste spirite prezi-."   dează destinele noastre... Tot ce creierul concepe şi   îndeplineşte   purcede   din aştri1" ...«.'
Nu aceasta era, desigur, doctrina autorităţilor religioase şi nici părerea lui Montaigne. Dar, în ansamblu, Renaşterea, sprijinindu-se pe o lungă tradiţie, a gîndit ca Paracelsus. De aici încurcătura redactorilor de pronosticuri şi almanahuri — prudenţi pentru că erau supravegheaţi de Biserică

şi de stat, dar trebuind în acelaşi timp să răspundă numeroaselor solicitări ale publicului (se cunosc vreo sută de cărţulii franţuzeşti cu preziceri din secolul al XVI-lea1**). Deseori ei o scoteau la capăt, eu bună credinţă fără îndoială, împăcînd atotpu-tinţa "divină cu puterea stelelor. Dumnezeu, spun unii dintre ei, este „suveranul Domn atotputernic", şi ca atare creatorul şi „stăpînul" aştrilor. Dar, pe de altă parte, el „a făcut cerurile şi stihiile spre folosul nostru". „El a încrustat stelele pe cer ca să ne folosească drept semne, prin mijlocirea cărora ne este îngăduit să prevedem ceva din viitor privind starea oamenilor, regatelor, religiei şi cîrmuirii acestora". Cu această „pronosticaţie" din 1568, putem compara un text de Charitas Pirkheimer, clarisă* din Niirnberg, care a scris în Memoriile ei:
„Amintesc întîi şi-ntîi prezicerea, cu mulţi ani în urmă, a unui cataclism ce va răvăşi, în anul Domnului 1524, tot ce se află pe faţa pămîntului. Pe vremuri, lumea crezuse
* Călugăriţă din Ordinul sfintei Clara, înfiinţat in secolul al XIII-lea (N. tr.). *

I

că această profeţie vesteşte un potop. Faptele au arătat apoi că în realitate constelaţiile anunţaseră nenorociri fără de număr [în urma Reformei], mizerii, spaime, tulburări urmate de măceluri sîngeroase143".
Convingerea comună pe care o exprimă a-ceste două documente, atît de deosebite între ele, a fost răspîndită secole de-a rîndul la toate etajele societăţii. De aici groaza stîrnită de fenomenele cereşti neobişnuite, printre acestea şi curcubeul. Perturbările pe firmanent şi în mod mai general orice anomalie în creaţie nu puteau prevesti decît nenorociri. Anunţînd unui interlocutor moartea prinţului-elector de Saxa (mai, 1525), Luther făcea următoarea precizare: „Semnul morţii sale a fost un curcubeu pe care l-am văzut, împreună cu Philipp (Melanchthon) într-o noapte din iarna trecută peste Loch.au, precum şi un copil născut aici la Wittenberg fără cap, şi altul eu labele picioarelor întoarse la spate144". Populaţiile temătoare pîndeau peisajul ceresc şi descopereau tot soiul de figuri îngrijorătoare. în foile volante din secolele XVI şi XVII abundă asemenea istorii de necrezut în care minunăţii cereşti şi pămînteşti sunt adeseori asociate:
„Groaznicul şi năstruşnicul semn care s-a văzut deasupra oraşului Paris, cu vijelie, uriaşe vîlvătăi şi lumină, furtună şi fulgere şi felurime de semne [21 ianuarie 1531]."
„Noile şi năstruşnicele semne iscate în regatul Neapolei cu trei sori răsăriţi odată în jurul orelor IV ale dimineţii (august 1531). Aşijderea o femeie în vîrstă de IUI. XX şi VIII de ani [88 de ani] care a născut prunc. Aşijderea o copilă nebună în vîrstă de şapte ani din sînii căreia ţîşneşte apă limpede".
„Un şarpe sau balaur zburător, uriaş şi năstruşnic, ivit şi văzut de fieştecare deasupra oraşului Paris, miercuri XVIII februarie 1579, după orele două după amiază, pînă seara". ,rui :..;•_.,

;

• "^ „Fiorosul şi spăimîntosul balaur ivit deasupra insulei Malta, carele avea şapte capete, scoţînd toate laolaltă zbierete şi răcnete, spre tulburarea poporului şi a insulei, şi despre miracolul ce a urmat, pe 15 decemvrie 1608145«.
Cometele erau evident temute şi stîrneau o spaimă colectivă. Aşa se şi explică ampla informaţie de care dispunem cu privire la cometele care au înfricoşat populaţiile în 1527, 1577, 1604, 1618: dovadă aceste titluri de ziare şi tratate:
„înfricoşătoarea şi spăimîntătoarea cometă
ce a apărut pe XI octombrie anul MCCCC.

XXVII în Westria, ţinut din Alemania. Aşij-
derea năstruşnicul snop de vîlvori care a
străbătut aproape toată Francia şi zgomotul
înfricoşător ce-1 făcu trecînd deasupra Lyo-
'['.   nului pe V ale lunii lui april MCCCCXX-
11   VIII. Aşijderea ploaia cu pietre ce căzu în
•   unele părţi ale Italiei în aceeaşi zi şi oră ou
T   pomenitul snop de vîlvori ce s-a văzut tre-
'   cînd deasupra Lyonului".

„Discurs despre urmările cu care ne ameninţă cometa ivită la Lyon pe 12 ale lunii noiembrie 1577 ... de Dl. Francois Jundini mare astrolog şi matematician146".

Nenorocirile prevestite de comete erau dinainte descrise de numeroase profeţii. Iată cîteva dintre cele oare au circulat în Germania protestantă în 1604:

:'■   „Noua cometă care străluceşte pe cer din 16 1   septembrie 1604 ne dă de veste că se apropie timpul cînd nu vom mai afla nici o casă, -'" nici un singur adăpost în care să n-auzim plînsete, vaiete, strigăte de jale căci grozăvii *,   înfricoşătoare se vor abate asupră-ne! Co-"s   meta proroceşte mai cu seamă asuprirea şi ~l   izgonirea preoţilor şi a călugărilor. Mai ales £■'   iezuiţii sunt ameninţaţi de varga Domnului. Curînd sărăcia, foametea,   ciuma,   incendii 118

necruţătoare şi omoruri cumplite vor semăna groaza în toată Germania". (Profeţia lui Paulus Magnus147).

„Această stea uimitoare ne prevesteşte grozăvii cu mult mai crunte decît o simplă cometă, căci ea întrece în mărime toate planetele ştiute, şi n-a fost observată de nici un învăţat de la începutul lumii încoace. Ea vesteşte mari schimbări în religie, apoi un prăpăd cum nu s-a mai pomenit care trebuie să se abată asupra calviniştilor, războiul turcesc, discordii cumplite între principi. Răzmeriţe, măceluri, incendii ne ameninţă şi bat la porţile noastre". (Profeţia lui Albinus Mollerus148).

Oamenii bisericii nu pierdeau niciodată prilejul de a folosi aceste semne cereşti ca să-i îndemne pe creştini la penitenţă, anunţîndu-le pedepsele care îi aşteaptă. E sigur însă că atît ei cît şi şefii de state împărtăşeau temerile poporului. Apariţia cometei din 1577 1-a înspăimîntat atît de tare pe principele elector August de Saxa încît i-a cerut cancelarului Andreae şi teologului Sel-nekker să compună rugăciuni liturgice speciale şi a ordonat rostirea lor în toate parohiile statului său149.

Eclipsele neliniştеau şi ele populaţiile. E-clipsa de soare din 12 august 1654 a stîrnit o adevărată panică la scară europeană stimulată cu anticipaţie de înmulţirea prezicerilor sumbre colportate de o seamă de scrieri astrologice. Aceste preziceri se întemeiau pe prezenţa soarelui, în momentul eclipsei viitoare, sub semnul de foc al Leului şi pe proximitatea sa cu Saturn şi Marte, planete malefice150. In Ba varia, în Suedia, în Polonia şi, bineînţeles, în Franţa, puţini au fost oamenii lucizi care să-şi păstreze sîngele rece şi numeroşi, în schimb, cei care au crezut în sfîrşitul iminent al lumii. Un gentilom hughenot din Castres a notat în catastiful 119 său:

„Pe 12 august dimineaţa, în timp ce ne aflam la predică, s-a întâmplat o eclipsă de soare foarte mică, în pofida prezicerilor as-sj   trologilor oare susţineau că o să fie foarte sk mare, cu prevestiri funeste despre urmările -i,.. ei, astfel că nicicînd eclipsă n-a fost aşteptată cu mai multă

consternaţie şi spaimă de mai toată lumea care se încuia în case cu .focuri aprinse şi parfumuri. Ca să arăt că noi [reformaţii] trebuie să fim mai presus de temeri sub ocrotirea Domnului, am plecat călare în timpul eclipsei151...".

O mărturie asemănătoare găsim în Corograjia sau descrierea Provenţei ... a teologului şi istoricului Honore Bouche:

„Cu prilejul unei eclipse întîmplate pe la ceasurile nouă sau zece ale dimineţii de 12 din luna lui august, s-au săvârşit nerozii dintre cele mai mari din cîte s-au pomenit vreodată, nu numai în Provenţa, ci şi pre-tutindenea în Franţa, Spania, Italia şi Germania. Răspîndind unii zvonul cum că cine se va afla pe cîmp în toiul eclipsei nu va mai apuca sfîrşitul zilei, mulţi dintre cei mai săraci cu duhul s-au încuiat în odăile lor. Medicii înşişi au îngăduit astfel de neghiobii, silind lumea să stea cu uşile şi ferestrele ferecate şi să n-aibă în odăi altă lumină fără decît aceea a luminărilor. .., şi în urma zvonului că în ziua aceea toată suflarea o-menească trebuie să piară, zile de-a rîndul pînă la eclipsă duhovnicii nu mai prididea u de mulţimea nemaipomenită vreodată a convertirilor, a spovedaniilor şi a dovezilor de căinţă, astfel că din această scorneală şi frică închipuită, doar Biserica a avut de câştigat de pe urma smintelii poporului. Eu nu încuviinţez totuşi cele întîmplate în multe biserici din această provincie, unde se zice că în ziua aceea sfînta cuminecătură a fost lăsată tot timpul la vedere, clericii îndritu- «0

ind prin asemenea faptă credinţa nesăbuită a prostimii152".

Cu privire la panica lyonezilor în 1654, să consultăm şi Mormlntul astrologiei (1657), de iezuitul Jacque de Billy. Reamintind prezicerile înfricoşătoare ce precedaseră eclipsa, el povesteşte cu ironie că ele stîrniseră

„o asemenea groază în inimi că pînă şi unii dintre cei cu scaun la cap au simţit că-şi pierd cumpătul; fieştecare alerga la confe-., sional ca să-şi ispăşească păcatele, ceea ce a j pricinuit o întîmplare hazlie la Lyon, căci _< văzîndu-se copleşit de puhoiul enoriaşilor ■> săi, oare îi cereau să-i spovedească, un preot fu silit să urce în amvon şi să înştiinţeze mulţimea că n-are de ce să se grăbească aşa de tare întrucît arhiepiscopul a amînat ceremonia eclipsei pînă în duminica următoare153".

Spaima provocată de eclipsa din 1654 are şi o cauză particulară: savanţii astrologi calculaseră că potopul producîndu-se în 1656 î.e.n., sfîrşitul lumii va surveni simetric la 1656 de ani de la naşterea Mîntuitorului; eclipsa ar marca aşadar începutul cataclismului final. Dar asemenea „pronosticaţie" nu s-ar fi putut propune populaţiilor fără imensa nelinişte pe care o provoea întotdeauna apariţia unui fenomen ceresc cît de cît neobişnuit şi fără credinţa foarte înrădăcinată că stelele călăuzesc destinul oamenilor şi vestesc totodată hotărîrile divine.

Credinţa în puterile stelelor a crescut în cultura diriguitoare după secolul al XIII-lea154. Întoarcerea progresivă la antichitate şi la magia elenistică, traducerea de către Ficino a scrierilor ermetice, difuzarea Picatrix-vilw*, repunerea în

* Acest manual de magie, compus în arabă în secolul al X-lea, pe baza unor materiale elenistice şi orientale şi tradus în spaniolă în secolul al XIII-lea, a contribuit în mare măsură la noul suc-ces al astrologiei. Titlul latinesc Picatrix pare a fi o deformare a numelui lui Hipocrat. (N. a.).

circulaţie a lucrărilor astrologului latin Firmi-GUS Maternus — aceste cîteva indicaţii fiind alese dintre multe altele — au provocat un interes nou pentru puterile astrale, un interes pe care tiparul 1-a sporit considerabil. Criza bisericii, o dată cu Marea Schismă*, a contribuit şi ea la sporirea acestui interes. Contestarea strue-turilor ecleziastice şi ciocnirile doctrinale au creat o îndoială, o nesiguranţă şi un vid de pe urma cărora a tras foloase noul avînt al astrologiei. O dată cu Nifo, Pomponazzi şi Cardan, astrologii nu s-au sfiit să facă pînă şi horoscopul religiilor — inclusiv al creştinismului. Invadînd conştiinţele, investind ştiinţa, astrologia notifica probabil prin acest nou triumf faptul că frica de stele redevine mai puternică decît speranţa creştină — aceasta mai ales în mediile cultivate ale Italiei Renaşterii. Frescele palatelor italiene — la Ferrara, la Padova, la Roma — şi, în general, iconografia şi poezia consacrate de Renaştere planetelor dovedesa atenţia deosebită care i s-a acordat. O dovedesc, de asemenea, numeroase întîmplări relatate de cronici155. în plină Renaştere, astrologia ce bucură de o autoritate suverană în ţara cea mai

„luminată" din Europa: Italia. Pentru orice acţiune importantă — războaie, misiuni diplomatice, călătorii, căsătorii —, principii şi consilierii lor consultă stelele156. Lui Marsilio Ficino i se cere să indice data cea mai prielnică pentru începerea lucrărilor palatului Strozzi. Iuliu al II-lea, Leon al X-lea şi Paul al III-lea fixează ziua încoronării lor, a intrării lor într-o cetate cucerită sau a unui consistoriu în funcţie de harta cerului. In afara Peninsulei, dar probabil datorită exemplului italian, lumea se comporta, sau se va mai comporta, multă vreme la fel. Louise de Savoie, mama lui Franciso I, îl ia ca

* Marea Schismă sau Schisma din Occident, între 1378 şi 1429, cînd disensiunile din sînul bisericii ca tolice au drept urmare o dublă papalitate, la Roma şî Avignon. Se încheie în urma Conciliului de la Konstanz. (N. tr.).

astrolog pe Cornelius Agrippa, magician celebru, iar Catherine de Medicis îl consultă pe Nostradamus. în 1673, Carol al II-lea al Angliei consultă un astrolog pentru a afla cînd anume trebuie să se adreseze Parlamentului. Cu douăzeci şi cinci de ani mai devreme „nivelatorul" William Overton întrebase un cititor în stele dacă e cazul să declanşeze o revoluţie în aprilie 1648. Chiar şi John Locke va fi convins oă ierburile medicinale trebuie culese în anumite momente indicate de poziţia aştrilor157. Dacă acesta era comportamentul, la sfîrşitul secolului XVII, al autorului Creştinismului raţional*, e lesne de închipuit cît de puternică putea fi influenţa astrologiei — şi cît de mare aşadar frica de stele — în epoca lui Shakespeare. După K. Thomas, nicicînd în Anglia ele n-au fost mai evidente, mai ales la Londra, ca pe vremea Elisabethei. Este posibil ca astrologii de dincolo de Canalul Mînecii să fi profitat de devaluarea clerului provocată de repudierea catolicismului.

Ne întrebăm, totuşi, dacă suspiciunea provocată de lună şi legată de frica de noapte, de care vom vorbi în capitolul următor, n-a fost cumva mai veche şi mai generalizată decît ştiinţa astrologilor? în orice caz, numeroase civilizaţii de odinioară au atribuit fazelor lunii un rol decisiv asupra stării timpului, precum şi asupra naşterii şi creşterii oamenilor, animalelor şi plantelor. în Europa de la începutul Timpurilor Moderne, o seamă de proverbe şi de almanahuri franţuzeşti reamintesc cum se poate pactiza totuşi cu acest astru capricios şi îngrijorător, şi cum anume trebuie interpretate formele şi culorile ei:

Pe cinci ale lunii se va vedea cum va fi timpul toată luna . . . Luna e primejdioasă pe cinci, pe patru, şase, opt şi douăzeci.. • luna sărbezie aduce ploaie şi vijelie, cea

• The Reasonableness of Christianity (Caracterul raţional al creştinismului), 1695. (N.tr.).

argintie, timp senin iar cea roşcatioă stîr-s;
neşte vînt158. js

Luna cînd va descreştea, nimica nu semăna, căci de-ai pune oriee-ai pune, nu vei scoate roade bune. Pe lună plină aşijderea, nimica nu semăna159.

Aceste poveţe erau valabile şi pentru ţăranii englezi, pe care autorii tratatelor de agricultură de la sfîrşitul secolului al XVI-lea îi sfătuiau să strângă recolta cînd descreşte luna şi să semene în faza ei de creştere160. Europenii Renaşterii ţineau seama de fazele lunii şi pentru multe alte operaţiuni: tăierea părului sau a unghiilor, administrarea unei pur-gaţii, lăsarea de sînge, plecarea în călătorie, vînzările şi cumpărările, ba chiar şi un început de învăţătură161. în Anglia seeolului al XV-lea, era o imprudenţă să te căsătoreşti — sau să te instalezi în casă nouă — cînd luna era în descreştere. Biserica medievală luptase zadarnic împotriva acestor două credinţe162. Sunt comportamente magice care îşi aveau rădăcinile în

experienţa milenară a unei civilizaţii rurale. Dar ele fuseseră teoretizate de astrologia savantă, care în epoca lui Luther şi a lui Shakespeare se bucura de o deosebită preţuire. In 1660, un expert englez încă mai susţinea că un copil născut pe lună plină va boli toată viaţa163. Oamenii instruiţi ştiau că luna controlează fiziologia feminină şi în general umiditatea corpului omenesc; ea călăuzeşte aşadar creierul, partea cea mai umedă a fiinţei noastre, şi ei i se datorează demenţa temperamentelor „lunatice164". Expresia savantă a fricii ancestrale de lună reiese şi din poveţele date fiului său de William Cecil, mi- > nistru de finanţe al Elisabethei I, care reco- ' manda o prudenţă deosebită în prima zi de luni din aprilie (aniversarea morţii lui Abel),* a doua zi de luni din august (distrugerea S0-.4 domei şi a Gomorei) şi ultima zi de luni din* decembrie (ziua naşterii lui Iuda). K. Thomas t

recunoaşte în enumerarea acestor trei interdicţii (respectate de unii englezi pînă în secolul al XIX-lea) versiunea deformată şi „bi-blicizată" a unui sfat formulat de Hipoorate care indica drept improprii pentru lăsări de sînge calendele lunilor aprilie şi august, precum şi ultima zi de decembrie, aceste tabuuri fiind transmise civilizaţiei medievale mai ales prin Isidor de Sevilla165.
Discuţia despre puterea lunii, sau măcar despre cea a majorităţii celorlalţi aştri, alcătuirea unui horoscop şi consultaţiile întemeiate pe cunoaşterea hărţii cereşti presupuneau un nivel de cultură pe care nu-1 puteau avea ghicitorii şi ghicitoarele de la ţară. Ei trebuiau să răspundă totuşi la întrebările îngrijorate ale consătenilor. Şi chiar dacă la oraşe şi în sînul elitelor, creditul astrologiei a crescut în timpul Renaşterii, se pare că numeroasele practici populare de ghicitorie continuaseră, egale cu ele însele atît cantitativ cît şi calitativ, de-a lungul unei durate imense care, în amonte, se cufundă, în bezna timpurilor, iar în aval duc pînă în pragul epocii contemporane. De aceea, directivele Bisericii, vizînd concomitent mai multe straturi de public şi mai multe niveluri culturale, dar adresîndu-se în primul rînd preoţilor care păstoreau populaţiile rurale, se ocupau în aceeaşi măsură, şi chiar mai mult, de celelalte forme de divinaţie decît de astrologie. Şi în această privinţă, cartea lui J.-B. Thiers constituie o mărturie etnografică de o importanţă excepţională, căci enumerările sale, redactate, e drept, într-un limbaj savant, lasă să se întrevadă diversitatea metodelor prin eare, la nivelul cel mai cotidian şi mai umil, se încerca o conjurare a frieii cu tot ce ascunde ea fie în prezent fie în viitor, divinaţia făoînd acest dublu serviciu.
J.-T. Thiers condamnă astfel deopotrivă „divinaţia în general. . ., fiecare specie de divinaţie în particular: necromanţia, necio- mantia, necia sau soiomanţia, ce se face in-

vocînd manii sau umbrele morţilor care par să reînvie; geomanţia ce se face prin semnele pămîntului; hidromanţia se face prin semnele apei; aeromanţia ce se face prin semnele aerului; piromanţia ce se face prin semnele focului; lecanomanţia ce se face cu un lighean; chiromanţia sau cercetarea liniilor mîinii; gastromanţia ce se face în vase rotunde de sticlă; metoposcopia, sau cercetarea liniilor frunţii; cristalomanţia ce se face prin cristal; cleromanţia ce se face prin farmece; onihomanţia ce se face cu untdelemn şi funingine pe unghie; coscinomanţia ce se face prin sită sau ciur; bibliomanţia ce se face cu o carte şi mai ales cu o psaltire; cefalaionomanţia ce se face cu o căpă-ţînă de măgar; capnomanţia ce se face eu fum; axinomanţia ce se face cu topoare; botanomanţia ce se face cu ierburi; ihtio-manţia ce se face cu peşti; cele ce se fac cu astrolabul, sau cu haspelul, sau cu dafin, sau cu pirostrii, sau cu agheasmă, sau cu şerpi, sau cu oapre, sau cu făină, sau cu orz, sau prin saliaţie care nu-i altceva decît • -'<: zbaterea şi tresărirea ochilor; sau catoptro-h' mantia ce se face cu oglinzi; sau dactilio-manţia ce se face cu inele".
In continuarea discursului său, J.-B. Thiers condamnă fireşte orice divinaţie prin vise, zborul, ţipetele şi comportamentele animalelor, cît şi prin prevestirile, bune sau rele, deduse din întîlniri şi evenimente întîmplătoare. Dintre toate aceste practici, scrie el, „nu-i una fără de păcat166".
Să rezumăm într-un cuvînt acest catalog şi tot ce subînţelege el: odinioară, frica domnea pretutindeni, împresurîndu-i pe oameni din toate părţile.

II

TRECUTUL ŞI TENEBRELE

1, Strigoii

Pe vremuri, în cugetul oamenilor, trecutul nu era niciodată mort de-a binelea şi oricînd putea da năvală, ameninţător, în interiorul pre- zentului. In mentalitatea colectivă, viaţa şi moartea apăreau arareori despărţite printr-o ruptură precisă. Răposaţii îşi aveau locul lor, cel puţin o bueată de vreme, printre acele făp- turi străvezii, pe jumătate materiale, pe ju- mătate spirituale, cu care pînă şi elita epocii popula, asemenea lui Paracelsus, cele patru elemente1. Medicul german Agricola*, autorul celebrului De re metallica („Despre lucrurile metalice") publieat în 1556, susţinea că în galeriile subterane trăiesc fel de fel de duhuri: unele, inofensive, semănînd cu nişte pitici sau mineri bătrîni cu şorţ de piele în jurul şalelor; celelalte însă, luînd uneori înfăţişarea undr cai focoşi, ivatăimă, alungă jsau ucid lucrătorii. Ambroise Pare a scris un capitol întreg din cartea lui Despre monştri pentru a dovedi că „demonii sălăşluiesc prin cariere". Ronsard descrie îndelung, în Imnul demoni'

• De fapt Georg Bauer (1494—1555), medic şi mineralog, teoretician al ştiinţei mineritului. Lucrarea amintită a apărut Ulterior (1557) în germană, sub titlul Bergwerksbuch (Cartea mineritului). (N. tr.)

Zor, făpturile — nemuritoare ca Dumnezeu şi totodată „pline de patimi" ca noi, oamenii •— care străbat spaţiul sublunar. Unele sunt binevoitoare şi „vin din văzduh.../ / Ca să ne împărtăşească vrerea Domnului". Celelalte, dimpotrivă, abat asupra lumii „Ciumă, friguri, lingori, furtuni şi trăsnete. Ele slobozeso în văzduh zvonuri ca să ne sperie2", vestesc nenorocirile şi locuiesc în casele bîntuite. L. Febvre a arătat pe drept cuvînt că şi Rabelais adera la această viziune animistă a -universului3, împărtăşită şi trăită pe vremea aceea atît de oamenii cei mai cultivaţi, cît şi de populaţiile eele mai arhaice din Europa.

într-un astfel de context, concepţia Bisericii cu privire la separarea radicală a sufletului de trup, în momentul morţii, nu putea progresa decît încetul cu încetul. In secolul al XVII-lea, numeroşi jurişti mai vorbesc încă despre cadavrele care încep să sîngereze în prezenţa asasinului desemnat astfel justiţiei. Teologul frate Noel Taillepied, care publică în 1600 un Tratat despre apariţia duhurilor .. ., susţine categorîo: „Cînd un tîlhar se apropie de trupul celui ucis de mîna lui, mortul va începe să spumege, să asude şi să dea şi vreun alt semn4". El invocă în sprijinul său autoritatea lui Platon, a lui Lucreţiu şi a lui Marsilio Ficino. Medicul Felix Platter vede acest lucru săvîrşindu-se la Montpellier în 1556. în primul act din Richard al Ill'lea, Shakespeare perindă cortegiul funebru al lui Henric al VI-lea dinaintea ucigaşului. Ajuns în faţa acestuia, cadavrul sîngerează. Jobe-Duval ne asigură că, în ajunul Revoluţiei, unele tribunale din Bretania mai credeau încă în „cruanta-ţiile*" victimelor. Pe bună dreptate, H. Pla-telle5 apropie această ordalie de alte indicaţii care, toate, atestă caracterul flotant în uni-

* în original: cruantations (sîngerări), cuvînt li
vresc şi rar folosit. In latină, cruento-are: a sîngera.
(N.tr.)'. ■ ■"•<'' ■■ ■■ '■•■'■'- <l*8

versul mental de odinioară al frontierei dintre viaţă şi moarte: relicvele perpetuau pe pămînt existenţa unor defuncţi privilegiaţi, sfinţii; iar aceştia aveau dreptul de proprietate asupra bunurilor lumeşti. în dreptul germanic, cadavrele puteau acţiona în justiţie. O zicală cunoscută spunea: „Mortul este mai puternic de-cît cel viu", căci, prin moştenirea lăsată de el, deţinea un ascendent asupra celor vii. Dar mortul putea să-şi exercite puterea asupra celui viu şi într-alt fel. Dansurile macabre puneau într-adevăr în scenă scheletul invincibil care tîrăşte cu de-a sila în hora lui funebră pe oamenii de orice vîrstă şi de orice condiţie. In sfîrşit, în tot Occidentul, se judecau şi se condamnau morţi. In 897, a fost dezgropat la Roma cadavrul papei Formosus, căruia i s-a făcut un proces înainte de a fi aruncat în Tibru. Gest medieval? Nu numai atît. Cînd s-a aflat la Basel, în 1559,

că un burghez bogat, Jean de Bruges, mort cu trei ani în urmă, nu-i altul deoît anabaptistul David Jo-ris, judecătorul a ordonat exhumarea sicriului şi extragerea corpului care a fost apoi obiectul unei execuţii postume6. De vreme ce morţii sunt judecaţi şi executaţi, cum să nu crezi în puterea lor redutabilă? La 22 aprilie 1494, a murit în preajma Lyonului Philippe de Creve-cceur, care trădase cauza Măriei de Bur-gundia după sfîrşitul tragic al lui Carol Temerarul, predîndu-i lui Ludovic al Xl-lea oraşul Arras. Or, în aceeaşi noapte, s-au prăpădit în Franţa numeroase vii, păsările au scos „ţipete ciudate", pămîntul s-a cutremurat în Anjou şi în Auvergne. Pretutindeni pe unde a trecut trupul său în drum spre loeul de îngropăciune de el însuşi ales, la Boulogne-sur-Mer, „s-au iscat asemenea îngrozitoare vijelii şi cumplite furtuni încît case, grajduri, tîrle, dobitoace, vaci şi viţei pogorau pe firul apei7". Iată acum două exempla vechi repovestite într-un manuscris despre Vieţile sfinţilor datînd din se- colul al XV-lea. Un om avea obiceiul să recite

un de projundis ori de cîte ori trecea printr-un cimitir. Or, într-o zi, este atacat de „duşmanii lui cei mai înverşunaţi". Omul nostru aleargă la cimitirul cel mai apropiat unde răposaţii îl apără „vajnic", fiecare ţinînd „în mină o unealtă de felul celei folosite în viaţă... de care duşmanii lui se înfricoşară foarte şi plecară de tot năuci". Cealaltă povestire se înrudeşte îndeaproape cu precedenta, urmmdu-i de altfel imediat în cronică: un preot slujea zilnic o liturghie pentru morţi; a fost denunţat episcopului său (socotindu-se fără îndoială că are venituri prea mari). Prelatul i-a interzis să mai facă această slujbă, dar după o bucată de vreme, se întîmplă să treacă printr-un cimitir. Morţii îl împresoară. Ca să scape, e nevoit să le promită că îi va reda preotului dreptul de a sluji liturghii pentru răposaţi8. Apologie a rugăciunii pentru defuncţi, desigur; dar, în acelaşi timp, mărturie a credinţei tn strigoi. Ne putem întreba aşadar dacă evocarea spectrului tatălui lui Hamlet de către Shakespeare şi a statuii Comandorului de către Tirso da Molina e doar un simplu joc? Oare spectatorii acestor piese acceptau o ficţiune deşi nu se lăsau amăgiţi? Sau, dimpotrivă, aderau în majoritatea lor — ceea ce este mai probabil — la credinţa în strigoi? Acesta era de altfel cazul lui Ronsard şi al lui Du Bellay. După cel dintîi, Denise, vrăjitoarea din ţinutul Vendomois, îşi ia seara zborul din casă; ea porunceşte lunii argintii. Oaspete al locurilor însingurate şi al cimitirelor, ea „des-zideşte" trupurile morţilor „întemniţaţi în mormintele lor9". Du Bellay reia aceeaşi temă. Apostiro-fînd şi el o vrăjitoare, îi aruncă următoarea învinuire: „Tu poţi scoate sub ocrotirea nopţii negre / Umbrele din mormintele lor / / Şi poţi silnici natura10". Teologul Noel Taillepied, vorbind despre reapariţia morţilor, e absolut categorie:
„Uneori un strigoi se va ivi în casă, ceea ©e simţind, cîinii se vor repezi printre pi-

cioarele stăpînului şi nu se vor da duşi de acolo, căci se tem rău de strigoi. .. Alteori cineva va veni şi va trage sau va lua cu sine aşternutul de pe pat, se va aşeza pe el sau dedesubt, sau se va preumbla prin odaie. S-au văzut oameni ca de foc, călare sau pe jos, binecunoscuţi de toată lumea, morţi cu cîtăva vreme în urmă. Cîteodată şi cei morţi în bătălii sau în patul lor vin să-şi cheme servitorii, care îi recunosc după glas. Adeseori s-au auzit noaptea stafii tîrşind picioarele, tuşind şi oftînd, şi care întrebate ziceau că sunt spiritul lui cutare sau al lui cutare11".
Este sau nu cazul ca locatarul să-i mai plătească proprietarului drepturile cuvenite cînd se produc asemenea întîmplări şi casa este bîntuită? La aoeastă întrebare răspunde grav juristul Pierre Le Loyer, consilier al tribunalului din Angers:
Atunci cînd, scrie el, „frica de stafiile care bîntuie noaptea o casă, tulbură odihna şi stârnesc nelinişte este întemeiată şi îndreptăţită", cînd aşadar „frica n-a fost deşartă, iar locatarul a avut cu adevărat un prilej de temeri, în cazul acesta el nu va mai datora chiria cerută, dar nu altminterea, dacă pricina temerilor sale nu s-ar adeveri ca întemeiată şi îndreptăţită12".
Existau pe vremuri două moduri diferite de a crede în apariţiile morţilor. Unul „orizontal" (E. Le Roy-Ladurie), naturalist, străvechi şi popular afirma implicit „supravieţuirea dublului" — expresia aparţinîndu-i lui E. Mo-rin13: defunctul — cu trup şi cu suflet — continua să trăiască o bucată de

vreme şi să revină pe locurile existenţei sale terestre. Cealaltă concepţie, „verticală" şi transcendentală, a fost aoeea a teologilor, oficiali sau oficioşi, *" eare au încercat să explice strigoii (expresie

care nu-i de epoeă*) prin jocul forţelor spi rituale. Să urmărim în această privinţă ar gumentarea lui Pierre Le Loyer şi a lui Noe'l Taillepied, pe oare o regăsim dealtfel la toţi demonologii timpului. Pierre Le Loyer pre tinde „să întemeieze o ştiinţă a spectrelor", şi umple în acest scop o mie bună de pagini sorise mărunt. De la bun început, el face deosebirea între „fantomă" şi „spectru". Pri ma „este închipuire de apucaţi bezmetici şi melancolici cărora li se năzare ceea ce nu este". Cel de al doilea, dimpotrivă, este „ade vărată închipuire a unei substanţe fără trup, care se înfăţişează îndeaievea oamenilor în pofida rînduielilor firii şi-i înfricoşează14". De mersul lui Noel Taillepied se apropie foarte mult de cel a juristului angevin. „Saturnienii", scrie el, rumegă şi-şi făuresc „nenumărate himere". Mulţi oameni fricoşi „cred că văd şi aud o mulţime de lucruri înfricoşătoare de care nici pomeneală". Tot astfel, „cei oare văd sau aud prost scornesc o sumedenie de lu-, cruri care nu sunt". In afară de aceasta, de-r. monii, amăgitori prin definiţie, pot „lega vă-t zul omului" şi „să-i înfăţişeze părelnic unf lucru drept altul". In sfîrşit, unii oamenii joacîţ farse celorlalţi şi „se maschează ca să-i înfri-^ coşeze15". p

Nu-i mai puţin adevărat că spiritele apar totuşi în împrejurări anumite. Teoreticienii noştri se războiesc aşadar pe mai multe fronturi. Ei denunţă credulitatea oamenilor de rînd. Dar atacă în aceeaşi măsură neîncrederea „saduceilor, ateilor, peripateticienilor** .. . sceptici şi pironieni***" care neagă existenţa spectrelor. îi incriminează pe Epicur şi pe Lucreţiu precum şi pe toţi cei care susţin că

* în original autorul foloseşte cuvîntul revenant',' care apare cu sensul de strigoi abia la sfîrşitul sei(colului al XVII-lea. (N. tr.).

*' Partizanii lui Aristotel. (N. tr.).

*" Adepţi ai filosofului sceptic atenian Pyrrhon, contemporan cu Alexandru cel Mare. (N. tr.).

substanţe separate de corpuri nu există nicidecum. Pierre Le Loyer i se opune astfel lui Pomponazzi pentru care „vedenia speofcrelor purcede (numai) din subtilitatea văzului, a mirosului şi a auzului, prin care ne închipuim multe imagini deşarte16". îl combate de asemenea pe Cardan care „spune fără temei şi experienţă (că) umbrele oe apar pe morminte (ne nasc) din trupurile îngropate (care) exa-
I lează şi împing afară o plăsmuire de formă şi de statură asemănătoare lor. Unde s-a pomenit mai mare inepţie decît cea excogitată* de Cardan17?".

Dar iată şi un alt adversar care trebuie eliminat: protestantismul. Căci pastorul zii-richez Loys Lavater, într-o lucrare apărută în 1571, a negat orice apariţie a sufletelor celor morţi. Această negare decurge din contestarea de principiu a purgatoriului de către Bisericile Reformei: De aici, ^raţionamentul lui Lavater: nu există decît două locuri unde se retrag sufletele după moartea trupurilor — paradisul şi infernul. Cele din paradis n-au nevoie de ajutorul oamenilor în viaţă, iar cele din infern nu vor ieşi de acolo niciodată şi deci nu pot primi nici un fel de ajutor. Dacă aşa stau lucrurile, ce noimă are ieşirea
, sufletelor din repaosul sau din osînda lor18? Partea catolică nu putea dee-ît să respingă
; această argumentare „simplistă". Dimpotrivă, sub pana apărătorilor catolicismului, un discurs teologic care căuta de multă vreme să integreze vechile credinţe privind ,pr'ezenţa răposaţilor printre cei vii19 îşi dobîndeşte acum toată vigoarea şi deplina logică invocînd într-ajutor exemple scoase din Scriptură şi din mărturiile sfîntului Augustin şi ale sfîntului Ambrozie20. Dumnezeu poate îngădui sufletelor celor morţi să se arate oamenilor în

* Cuvînt savant, ieşit din uz, al cărui sens este acela de a imagina cu eforturi de gîndire şi com-
33 binaţie. (N. tr.). ; •■■'•• •

viaţă sub înfăţişarea trupească de altădată. El îi poate de asemenea autoriza pe îngeri „care se due şi vin între cer şi pămînt" să îmbrace o formă omenească. Ei se încorporează atunci într-un „trup pe care şi-1 alcătuiesc din aer .. . îngroşîndui-1, îngrămădindu-1 şi condensîndu-1". Cît despre demoni, ei pot apărea oamenilor fie îngroşînd aerul, precum îngerii, fie întrupîndu-se în „cadavrele şi leşurile morţilor21". Această ultimă credinţă explică atît versurile lui Ronsard şi Du Bellay citate mai sus, în care se evocă făcăturile vrăjitoarelor în cimitire, cît şi pe cele pe care le consacră Agrippa d'Aubigne, în acelaşi spirit, unei Erinii simbolizînd vrăjitoarele din toate timpurile şi pe cea mai odioasă dintre ele, Catherine de Medicis:

La nuit elle se veautre aux hideaux cimetieres...
(Elle) desterre sans effroi les effroyables corps,
Puis, remplissant les os de la force des diables, Les fait saillir en pieds, terreux, espouvantables*22.

Dar toate aceste apariţii nu se produc declt cu îngăduinţa lui Dumnezeu şi spre binele oamenilor în viaţă. Prin urmare, dacă pe plan teoretic supravieţuirea trupurilor defuncte este respinsă ca eroare, discursul teologic, în schimb, o recuperează. Acesta, valorizînd sufletul şi devaluînd

totodată dublul, îngăduie răposaţilor să reapară pe pămînt pentru a face auzit un mesaj de izbăvire. Strigoii vin să instruiască Biserica militantă, să ceară rugăciuni prin care să se elibereze din purgatoriu, sau

* Noaptea ea se tăvăleşte în hidoasele cimi
tire .../ (Ea) dezgroapă fără frică înfricoşătoarele tru
puri, / Apoi, insuflînd osemintelor puteri diavoleşti, /
Le pune pe pdcioare, amestecate cu pămînt, înspăi-
mîntătoare. 1-

să-i admonesteze pe oamenii în viaţă întru îndreptarea lor.

Revelator în această privinţă, un manual de exorcist din secolul al XV-lea (către 1450) — Cartea lui Egidius, decan* de Tournai — ©are comportă, între altele, două serii de întrebări, unele care se adresează apariţiilor unor suflete din purgatoriu, celelalte apariţiilor unor damnaţi23:

„Unui suflet din purgatoriu:

1. Al cui spirit eşti sau ai fost?
2. De multă vreme eşti în purgatoriu? ...

12. Ce sprijin ţi-ar fi mai de folos?
13. De ce ai venit aici şi de ce apari aici mai des decît aiurea?
14. DaGă eşti un spirit bun care aşteaptă mizericordia lui Dumnezeu, de ce ai îmbrăcat, cum umblă vorba, înfăţişări felurite de dobitoace şi sălbăticiuni?
15. De ce vii aici în anumite zile şi nu într-altele?

Unui damnat:

1. Al cui spirit eşti sau ai fost?
2. De ce ai fost osîndit la chinurile veşnice?
3. De ce vii, cum umblă vorba, mai adeseori pe looul acesta? . . .

5. Vrei să bagi groaza în cei vii?
6. Doreşti osîndirea trecătorilor (se suntem noi pe lumea asta)? .. .

8. Ai vrea mai degrabă să nu exişti decît

să te afli în caznele gheenei?
9. In infern, care este cea mai grea dintre toate suferinţele simţurilor?
10. E adevărat că a fi lipsit de vederea lui Dumnezeu este mai greu de îndurat de cît suferinţele simţurilor?".
Progresele îndoielii metodice — începînd din epoca lui Descartes — au determinat, încet-

' Rang în ierarhia ecleziastică. (N. tr.).

încet, o mai mare suspiciune din partea oamenilor Bisericii faţă de strigoi. Publicînd în 1746 un Tratat despre apariţiile spiritelor, benedictinul Auguste Calmet respinge categoric numeroase relatări atestate de Tertulian, de sfîntul Augustin, de sfîntul Ambrozie etc.
, „Vieţile sfinţilor, scrie el, sunt pline de - v apariţii de persoane decedate; şi dacă ar fi să le adunăm laolaltă, am umple cu ele tomuri întregi24".
Mai departe, el adaugă: „Am putea strînge o grămadă de pasaje din poeţii antici, şi chiar din Părinţii Bisericii, care au crezut că sufletele se arată adeseori oamenilor în viaţă. .. Aceşti Părinţi credeau aşadar în întoarcerea sufletelor, în reapariţia lor, în legătura pe care o păstrează cu trupurile lor; dar noi nu ne însuşim părerea lor despre corporalitatea sufletelor . . .25«.
Astfel, acest benedictin „luminat" este conştient de faptul că mulţi scriitori creştini — chiar unii dintre cei mai eminenţi — nu respinseseră concepţia antică privind supravieţuirea unui fel de dublu. După el, dimpotrivă, moartea instituie o separare totală dintre trup şi suflet, acesta din urmă nemaive-nind să rătăcească pe unde a trăit defunctul. Odată pronunţată însă această judecată categorică, don* Calmet revine totuşi, în ceea ce priveşte esenţialul, — asta şi deoarece crede în purgatoriu — la opiniile lui Le Loyer şi ale lui Taillepied. „Deşi adesea, scrie el, cele ce se povestesc despre operaţiuni** şi apariţii.. despre sufletele despărţite de trupuri conţin în mare măsură amăgire, prejudecăţi şi născociri, multe dintre aceste fenomene au totuşi un grăunte de adevăr şi raţiunea noastră nu
* Sau „dom". Formă abreviată din lat. „domi-nus". Titlu acordat membrilor unor ordine monahale (benedictini, certozani). (N. tr.).
"" Mijloc misterios şi eficace, iar în sens teo logic acţiune mistică (N. tr.).

le poate pune la îndoială . . .26". Ele se produc atunci la porunca lui Dumnezeu sau cel puţin cu îngăduinţă divină, dacă rezultă dintr-o operaţiune a demonului. Iată aşadar creditate din nou prin acest artificiu toate apariţiile, fie ale sufletelor din purgatoriu care cer rugăciuni, fie ale sufletelor damnate care vin să-i îndemne la căinţă pe oamenii în viaţă: teme pînă nu demult foarte familiare predicatorilor27.
Discurs teologic despre apariţii, cartea benedictinului, ca şi toate cele scrise de predecesorii săi pe aceeaşi temă, constituie de asemenea o explicare de natură etnografică a celeilalte credinţe în strigoi, pe care Biserica s-a străduit s-o transforme Îşi care se păstra vie în plină Europă clasică. Ea poate fi rezumată astfel: o bucată de vreme după decesul lor, morţii trăieso în continuare o viaţă ce seamănă cu a noastră. Ei se întorc pe locurile unde s-a desfăşurat existenţa lor, uneori pentru a face rău. Printr-un caz limită, don Cal-met ne ajută să înţelegem forţa cu care se mai putea manifesta această convingere. într-adevăr, datorită lui putem cunoaşte multe amănunte despre epidemia de frică de strigoi, şi mai ales de vampiri care s-a răspîndit la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi începutul celui de al XVIII-lea în Ungaria, Silezia, Boemia, Moravia, Polonia şi Grecia.
Citim astfel în lucrarea lui că, în Moravia, e fapt „destul de obişnuit" să-i vezi pe defuncţi aşezîndu-se la masă cu persoane cunoscute de ei. Fără să scoată o vorbă, fac un semn din cap cîte unuia dintre comeseni care după cîteva zile moare „negreşit". Pentru a se elibera de aceste spectre,

oamenii dezgropau şi ardeau cadavrele, în Boemia, cam tot pe atunci, descotorosirea de strigoii care bîntuiau unele sate se făcea exhumîndu-i pe defuncţii suspecţi şi străpun-gîndu-le trupul cu un ţăruş care îi ţintuia la pămînt. în Silezia — mai citim sub pana lui don Calmet, care refuză să dea crezare aces-

tor poveşti macabre — întîlneşti spectre „şi ziua şi noaptea"; zăreşti lucruri ce le-au aparţinut mişcîndu-se şi schimbîndu-şi locul, fără ca cineva să se fi atins de ele. Singurul remediu împotriva acestor apariţii este să tai capul şi să arzi trupul celor care se reîntorc, în Serbia, strigoii sunt vampiri ce sug sîngele din gîtlejul victimelor care mor de lingoare. Cînd morţii bănuiţi a fi spectre răufăcătoare sunt dezgropaţi, ei arată ca oamenii vii şi au un sînge „eîrmiziu". Atunci, li se taie capul, iar cele două părţi ale trupului sunt puse la loc în groapă şi acoperite cu var nestins.
Este limpede că aceşti vampiri îndeplineau aici rolul unor ţapi ispăşitori comparabil eelui rezervat în alte colţuri ale Europei evreilor în timpul Ciumei Negre şi vrăjitoarelor în jurul anilor 1600. Dar, în definitiv, nu-i oare preferabil să-i persecuţi pe morţi decît pe oamenii în viaţă?
Don Calmet mai povesteşte, folosind o relatare a lui Tournefort*, despre panica ce i-a cuprins pe locuitorii din Mykonos la sfîrşitul anului 1700. Un ţăran cunoscut pentru firea lui posomorită şi arţăgoasă fusese ucis în împrejurări misterioase. Ieşind curînd din mor-mînt, s-a apucat să tulbure pacea insulei. După zece zile de la îngropăciune, a fost dezgropat în văzul lumii; un călău i-a smuls, cu destulă trudă, inima care a fost apoi arsă pe plajă. Dar strigoiul continua să-şi facă mendrele îngrozind populaţia. Preoţii din insulă au postit, au organizat procesiuni. Şi iarăşi a trebuit să fie exhumat cadavrul care, pus într-o căruţă, urla şi se zvîroolea. In sfîrşit, l-au ars. Abia atunci au încetat „apariţiile şi hărţuielile" sale. Teama de vampiri mai dăinuia în secolul al XlX-lea în România — ţaira lui Dracula. Un călător englez nota în 1828:
* Joseph Piton de Tournefort (1656—1708), bota
nist, precursor al lui Linn6 şi profesor de medicină
la College de France din Paris. (N. tr.).   1-

„Cînd un om moare de moarte năprasnică, pe locul unde a pierit se înalţă o cruce, ca nu cumva mortul să ajungă vampir28".
Faptele relatate de don Calmet nu constituie decît îngroşarea unei realităţi larg răspîndite: credinţa într-o nouă viaţă pămînteasca a celor morţi, măcar o bucată de vreme. La începutul secolului al XVIII-lea, monsenior Soanen, un jansenist înfocat, vizitîndu-şi mica dioceză din Senez, descoperă cu îngrijorare că la munte se mai depun ofrande de pîine şi lapte pe morminte, în anul următor morţii unei rubedenii29. Cu o jumătate de secol înainte, părintele Maunoir inserase în catehismul său în bretonă o întrebare şi un răspuns foarte edificatoare: „Ce ziceţi... despre cei care, în ziua de sfîntul-Ion, îngrămădesc pietre în jurul focului rostind un Tatăl-Nostru în faţa lor, şi crezînd că sufletele răposaţilor, rubedeniile lor defuncte, vor veni să se încălzească? . . . Zic că ei păcătuiesc30". Venind în Finistere (Bretania) în 1794, Cambry va nota: „Toţi morţii (se crede aici) îşi deschid pleoapele la miezul nopţii31 ... In districtul Lesneven nu se mătură casa niciodată noaptea; lumea zice că asta înseamnă să depărtezi de ea fericirea, că răposaţii se preumblă prin casă şi că mişcările unei mături îi rănesc şi-i alungă32". Bretania constituie fără doar şi poate un spaţiu privilegiat pentru un studiu despre strigoi în civilizaţia de altădată. „Nici n-apuci să închizi cadavrul în coşciug, că dai de el, în clipa următoare, sprijinit de gardul curţii sale", scria A. Le Braz în Legenda morţii33, preeizînd: „Defunctul îşi păstrează forma materială, înfăţişarea, toate trăsăturile. Îşi păstrează de asemenea veşmintele lui obişnuite34.. .". Odinioară, se admitea în această provincie ideea că ziua pământul aparţine eelor vii, iar noaptea, celor morţi. Dar putem oare vorbi atunci de „strigoi", se întrebau A. Le Braz şi Van 139 Gennep? In orice caz, în Bretania exista ere-

i
dinţa că defuncţii constituie o adevărată societate, desemnată printr-un nume speeial, „Anaon", un plural avînd funcţia de singular colectiv. Membrii ei locuiesc în cimitir, dar revin, ocrotiţi de întuneric, să viziteze locurile pe unde au trăit. Iată de ce nu se mătură casele la miezul nopţii. Sufletele răposaţilor se întrunesc de trei ori pe an: în ajunul Cră-voiunului, în seara de sfîntul-Ion şi în seara sărbătorii Tuturor sfinţilor*, cînd defilează în lungi procesiuni spre locurile de adunare35. Această coabitare cu morţii ducea la o anume familiaritate cu ei. Totuşi, defuncţii continuau să-i înfricoşeze pe oamenii în viaţă: nu trebuia să umbli noaptea prin cimitir, iar un rol considerabil era atribuit lui „Ankou", ultimul mort al anului dintr-o localitate. In parohia respectivă şi în tot anul următor aeesta îndeplinea rolul lugubrului secerător care îi retează pe vieţuitori şi-i aruncă de-a valma într-o căruţă hodorogită cu roţi scîrţîitoare36. Toate aceste fapte etnografice şi multe altele ©are s-ar putea adăuga implică supravie-ţuirea durabilă în civilizaţia noastră occidentală a unei concepţii despre moarte (sau mai degrabă despre morţi) proprie „societăţilor arhaice", în sensul pe care i-1 dă E. Morin. în aceste soGietăţi, defuncţii sunt oameni vii de un gen deosebit de care trebuie să ţii seama şi, dacă se poate, să ai cu ei raporturi de bună vecinătate. Ei nu sunt nemuritori, ci mai de-grabă a-muritori o bucată de vreme. Această \ amortalitate este prelungirea vieţii pentru o „j perioadă indefinită, dar nu neapărat eternă. ? Cu alte cuvinte, moartea nu-i identificată ca fenomen punctual, ci ca unul progresiv37. Pre-faţînd şi rezumînd lucrarea lui J.G. Frazer despre Teama de morţi, Valery seria:
Din Melanezia în Madagascar, din Nigeria în Columbia, fiecare popor se teme de morţii săi, îi evocă, îi hrăneşte, îi foloseşte, în-

• Sărbătoare catolică, pe 1 noiembrie. (N. tr.).

treţine relaţii cu ei; le dă un rol pozitiv în viaţă, îi îndură ca pe nişte paraziţi, îi primeşte ca musafiri mai mult sau mai puţin doriţi, le atribuie nevoi, intenţii, puteri38".
Or, oeea ce nu demult era adevărat în aceste ţări extraeuropene a fost adevărat, cel puţin într-o oarecare măsură, în Europa noastră pî-nă într-o perioadă relativ apropiată nouă. Sigur, trebuie să precizăm „într-o oarecare măsură", căci discursul teologic despre morţi, pe care l-am schiţat în linii mari, se străduia — reiau aici distincţiile lui E. Morin ■— să transforme nişte „societăţi arhaice" în „societăţi metafizice" care acceptă ideea unei separări radicale între vii şi morţi. Dar în viaţa de toate zilele şi în mentalităţile colective, adeseori aceste două concepţii, teoretic alergice una faţă de alta — supravieţuirea „dublului", pe de o parte, şi separarea totală dintre suflet şi trup, pe de altă parte —, au coabitat de fapt.
Printre comportamentele complexe, şi chiar contradictorii între ele, ce înconjurau cam pretutindeni o agonie şi un deces, unele erau în mod incontestabil comandate de o frică magică de cel tocmai decedat şi chiar de muribund. Astfel obiceiul, atestat în multe locuri, de a arunca apa din recipientele care se aflau în casă, ori oel puţin în camera mortuară. Că oamenii Bisericii au identificat gestul acesta ca necreştinesc ne-o dovedeşte Inchiziţia braziliană care considera practicarea lui drept un indiciu că noii creştini recăzuseră în iudaism39. Care era semnificaţia acestui obicei? Credeau oare că spălîndu-se în acele recipiente, înainte de a-şi lua zborul, sufletul spurcase lichidul cu păcatele sale? Sau că, procedînd astfel, împiedicau sufletul gata de ducă să se înece, lucru care s-ar fi putut întîmpla daeă ar fi încercat să bea ori să se oglindească în apă — motiv pentru care se şi acopereau oglinzile

cu un văl? Cele două explicaţii au fost fără îndoială acceptate deopotrivă; una aici, cealaltă aiurea. Important în orice caz era să se uşureze decesul, degrevîndu-1 de frica de a nu vedea sufletul muribundului zăbovind acolo unde nu mai avea de ce să rămînă. în comitatul Perene, pe

vremea preotului J.-B. Thiers, patul muribundului era aşezat paralel cu bîr- i nele tavanului, oăei grinzile curmezişe ar fi putut împiedica plecarea cea din urmă40. în Berry se deschideau larg draperiile oe înconjurau patul muribundului41. In Languedoo se scotea o ţiglă sau o foaie de ardezie din acoperiş pentru a permite înălţarea sufletului, sau, în acelaşi scop, se vărsau pe faţa defune-tului oîteva picături de untdelemn sau de ceară42. S-au putut identifica de asemenea obiceiuri contradiotorii în legătură cu preumblările strigoilor, unele urmărind să le înlesnească întoarcerea pe locurile familiare, altele, dimpotrivă, căutînd să le abată calea departe de casa şi ogoarele lor. Dar şi o atitudine şi cealaltă postulau „supravieţuirea dublului". în Perohe, cînd alaiul funebru se îndrepta spre biserică, participanţii împlîntau cruci la răs-pîntii, pentru ca mortul să regăsească drumul locuinţei sale43. în ţinutul Bocage din Vendee, se punea o piatră lustruită în coşciug: şi în acest caz, tot pentru a-i îngădui defunctului să nimerească drumul cînd se va întoarce printre ai săi44. în timp oe obiceiul destul de răspîndit în Franţa de odinioară de a pune un bănuţ în coşciug, sau chiar în gura mortului, avea probabil o semnificaţie contrarie. Fără îndoială că nu era vorba de obolul cuvenit lui Caron, ci mai degrabă de un rit de cumpărare a bunurilor defunctului. în acest fel, moştenirea era dobîndită în mod legal şi fostul proprietar pierdea orice motiv de a reveni pentru a o reclama celor vii45. în Bretania, coşciugul odată depus pe o „piatră a morţilor", atelajul care purtase racla era dus înapoi la fermă, în mare grabă, pentru a-1 împiedica 142

pe cel răposat să urce la loc în căruţă şi să se întoarcă acasă46. Oare grelele pietre funerare din bisericile şi cimitirele noastre n-au constituit şi ele un mijloc — deseori ineficace — de a împiedica morţii să bîntuie lumea vieţuitorilor? Iar veşmintele de doliu nu erau menite oare să-i îndepărteze pe defuncţi? De vreme ce amintirea lor se păstra în mod vizibil, ce motiv mai aveau să invidieze şi să-şi urgisească rubedeniile rămase pe pămînt? Obiceiurile dictate la noi de teama de morţi pot fi cu folos apropiate de alte comportamente cu aceeaşi semnificaţie, detectate în alte civilizaţii, depărtate în timp sau spaţiu de civilizaţia noastră. L.-V. Thomas citează în această privinţă următoarele obiceiuri:
în Grecia antică, fantomele aveau dreptul la trei zile de prezenţă în oraş... în cea de a treia zi, toate spiritele erau invitate să intre în case: li se servea atunci o fiertură anume pregătită pentru ele; apoi, oînd se considera că şi-au astîmpărat foamea, li se spunea cu fermitate: „Spirite dragi, aţi mîncat şi aţi băut; acum luaţi-o din loo".
„în Africa ..., pentru a-i împiedica pe unii defuncţi să se mai întoarcă, li se mutilează cadavrele înainte de înhumare, li se fărîmă de pildă femurele, li se smulge o ureche, li se taie o mînă: de ruşine, din neputinţă fizică, vor fi siliţi să rămînă pe unde sunt; dacă au fost nişte morţi cumsecade, nu este indieat decît un singur procedeu: să li se asigure funeralii demne de ei. în insula Noua Guinee, văduvii nu ieşeau decît înarmaţi cu un toroipan zdravăn ca să se apere de umbra celei dispărute . .. în Queensland (nord-estul Australiei — n.tr.), se sfărîmau oasele morţilor cu lovituri de ciomag, după care li se duceau 143 genunchii în dreptul bărbiei şi, în cele din

Aceeaşi

i
chidă ermet^ ira sâ ţintească urnei ,
., t cel puţin tocejand dg adiGa
Occident, cei v i Îngropat ae
doar
unui d^a m

, ped^u W tosese
unei ruoeu munt<».
umata «^„S necesară în ca^
delvincţi.era li m da antica, sm
se sinucisesera. in voinţa sa o jaţ
f M tâla nuna *eap marilestare ^ « «,
era consista <» fe Ocadenttl ^ ^^

casa

adre-

p Oues
Chiar to.195?' t care se înecase unui «nar P jot ca ^^ corp n

încă
că e

â crucea.

ag

_■. poartă eu respeot ©rucea mieă de ceară ..- aşezată tot pe pînza care îi serveşte de r,- giulgiu. în spatele lui, rudele, prietenii.
Cortegiul funebru se îndreaptă încet u spre biserică. Mica cruee e strecurată pe ., catafalc şi se oficiază slujba de îngropări :• ciune. La sfîrşitul ei, preotul depune crucea de ceară într-un mic sipet pus pe al-j tarul răposaţilor, în transept. Cu aceasta, ceremonia s-a încheiat55".

Dacă, pe vremuri, întîlneai pe mare „un echipaj de marinari defuncţi", trebuia să spui un Requiescant in pace, sau să pui să se oficieze pentru ei o liturghie: creştinare evidentă a credinţei în fantomele marinarilor dispăruţi şi în „bărcile nocturne" conduse de morţi56.

Olandezii, la rîndul lor, zăreau, în zilele furtu

noase, o corabie blestemată al cărei căpitan fusese condamnat, pentru a-1 fi hulit pe Dum nezeu, să rătăcească veşnic pe mările Nordu lui57. Această interpretare moralizatoare şi creştinată a uneia dintre legendele relative la „corăbiile-fantpmă" se întîlneşte eu altele de acelaşi tip. In Flandra, în secolul al XV-lea, se spunea, camuflînd într-un fel credinţa în metempsihoză, că pescăruşii sunt sufletele păcătoşilor osîndite de Dumnezeu la o ne-eurmată agitaţie, la foamea şi la frigul iernii58. Mickiewicz, în Strămoşii, pune în gura osînditului următparea jelanie: „Mai bine m-aş duce de-o sută de ori în iad... deoît să rătă cesc astfel pe pămînt cu duhurile necurate laolaltă, să văd urmele trecutelor mele oirgii, dovezile trecutei mele cruzimi, să mă tîrăso necurmat, însetat, înfometat, din asfinţit în zori, din zori în asfinţit59 . . .". Odinioară, în majo ritatea provinciilor din Franţa, oamenii cre deau în „spălătoresele nopţii", silite să spele şi să stoarcă rufe pînă la sfîrşitul lumii pentru că făptuiseră infanticide sau îşi îngropaseră ne demn rubedeniile sau lucraseră prea des du minica60. 1

în general, o vocaţie deosebită pentru rătăcirea post mortem aveau toţi cei care nu avuseseră porte de o moarte firească, efectuînd aşadar în condiţii anormale trecerea din viaţă în moarte. Cu alte cuvinte, defuncţi rău integraţi în noul lor univers, care, ca să zicem aşa, „se simţeau prost în pielea lor". Acestora li se mai adăuga încă o categorie de candidaţi-strigoi: cei oe muriseră în momentul sau în preajma vreunui rit de trecere care, prin acest fapt, fusese compromis (fetuşi morţi, căsătoriţi decedaţi în ziua nunţii etc). Un etnolog polonez, L. Stomrna, prelucrând documente din propria sa ţară, datînd din a doua jumătate a secolului al XlX-lea, a analizat 500 de cazuri de morţi care, potrivit convingerii celor apropiaţi lor, deveniseră „demoni", adică strigoi61:

Categorii de morţi deveniţi „demoni"

Numâr de In pro-cazuri cente

1. Fetuşi morţi	38	7,6
2. Avortaţi	55	11
3. Copii nebotezaţi	90	18
4. Femei moarte în timpul naşterii	10	2
5. Femei moarte după ce au născut, dar înainte de molitva de lăuzie	14	2,8
6. Logodnici morţi înainte de căsătorie	14	2,8
7. Căsătoriţi morţi în ziua căsătoriei - .	40	8
8. Sinucigaşi	43	8,6
9. Spînzuraţi	38	7,6
10. înecaţi	101	20,2
11. Decedaţi de moarte violentă sau nefirească	15	3
12. Alţii	15	3
Total	500	100

în această statistică foarte interesantă, se evidenţiază în mod deosebit categoria copiilor morţi înainte de botez (nr. 1, 2 şi 3): în total 38,6o/0 şi cea a înecaţilor, 20,2%- Se pare aşadar că a existat o legătură între credinţa în 147 strigoi şi ratarea tragică a unui rit de trecere;

şi chiar, în general, o legătură între strigoi şi puncte din spaţiu sau din timp slujind ca frontiere sau trecere. Astfel, mai bine de 95"/o . dintre morţii studiaţi de L. Stomma şi care devin „demoni" au fost înhumaţi la limite de domeniu sau de oîmp, la margine de drum sau pe malul unui lac. Şi în mai bine de 90% dintre cazuri, ei apar la amiază, la miez de noapte, în zori sau în amurg. Dar această relaţie între , „trecere" (în înţelesul cel mai larg) şi strigoi a fost ocultată de o creştinare crescîndă care a deplasat tot mai mult perspectivele şi a stăruit asupra noţiunii de mîntuire.
Strigoii creştinaţi au fost foarte numeroşi. In Balcani, exista convingerea că excomunicaţii rămîn pe pămînt pînă la reconciliere*62, şi pretutindeni în Europa catolică s-a crezut în apariţiile sufletelor din purgatoriu, venite să le ceară celor vii rugăciuni, pomeni, îndreptarea unor greşeli făptuite în viaţă sau împlinirea unor legăminte neţinute. Sălaş al sufletelor care nu şi-au atins încă destinaţia definitivă, purgatoriul devine marele rezeryor de strigoi. Creştinismul şi-a asumat aşadar treptat credinţa în spectre dîndu-i semnificaţie morală şi integrînd-o în perspectiva mântuirii veşnice. Dar, între diseursul teologic privind apariţiile şi viaţa zilnică se menţine, totuşi, o distanţă, mai mare sau mai ^mică, potrivit zonelor geografice şi nivelurilor culturale. Van Gen-nep avea dreptate scriind63: „. .. Convingerea că mortul se poate întoarce acasă în pofida tuturor precauţiunilor luate a fost foarte puternică în Franţa (şi aiurea) timp de secole, mai mult sau mai puţin în toate mediile, şi nu s-a atenuat prea mult deeît de vreo sută de ani înooaee, foarte lent în mediile rurale, mai repede în oraşe şi în centrele muncitoreşti64".

* La catolici: reunirea (uaei persoane) cu Biserica
(N.tr.). . .. H

2. Frica de noapte

Strigoi, furtuni, lupi şi maleficii aveau deseori noaptea drept complice. Aceasta intra ea o componentă majoră în multe frioi de odinioară. Era prin excelenţă loeul unde vrăjmaşii omului urzeau pierderea lui, fizică şi morală deopotrivă. La timpul său, Biblia exprimase această suspiciune faţă de beznă, comună tuturor civilizaţiilor, şi definise simbolic destinul fiecăruia dintre noi în termeni de lumină şi întuneric, adică de viaţă şi de moarte. Orbul, spune ea, care nu vede „lumina zilei" trăieşte ou senzaţia morţii (Tobie, 3,17; 11, 8; 5, 11 şi'urm.). Odată cusîîrşi-tul zilei, apar jivinele răufăcătoare (Psalmi, 104, 20), ciuma tenebroasă (Psalmi, 91, 6), oamenii eare urăsc lumina — soţii adulteri, hoţii sau asasinii (Iov, 24, 13—17). Prin urmare, trebuie să ne rugăm celui care a făcut noaptea să-i ocrotească pe oameni împotriva spaimelor nocturne (Psalmi, 91, 5). Iadul — sheolul — este evident tărîmul beznelor (Psalmi, 88, 13). Ziua lui Ie-hova va fii în sehimb ziua luminii eterne. Atunei „poporul oare pribegea în bezne va vedea o mare lumină" (Isaia, 9,1; 42,7; 49,9; Miheia, 7,8 şi urm.), Dumnezeu cel viu va strălumina pe ai săi (Isaia, 60,19 s).

însuşi Cristos trebuie să străbată noaptea pătimirilor sale. La eeasul legiuit, el se abandonează capcanelor întunericului (Ioan, 11,10), în care se cufundă Iuda (13,30) şi se răzleţesc învăţăceii. El a vrut să înfrunte „ceasul acesta şi domnia beznelor" (Luca, 22,53). în clipa morţii sale, o mantie nocturnă se aşterne pretimpuriu peste lume (Matei, 27,45). Dar de cînd s-a vestit cuvîntul evanghelic şi Cristos a înviat, o speranţă străluceşte în zarea omenirii. Desigur, creştinul, spune sfîntul Pavel, se află încă „în noapte". Dar el „înaintează spre ziua foarte aproape, ce va pune oapăt nopţii sale" (Epistola către Romani, 13, 12). Şi dacă nu vrea, „să se izbească de munţii nopţii" (Ioan, 13, 16), el 149 trebuie să audă chemarea lui Cristos de a deveni

„fiu al luminii". (Ioan, 12,96). Pentru a veghea împotriva „stăpînitorului beznei" (Epistolă către Efesieni, 6, 12) creştinul trebuie să se în-veşmînteze întru Cristos şi armele lui de lumină şi să respingă făcăturile beznei (Epistola către Romani, 13, 12 şi urm.). Dumnezeu ne va ajuta să ne izbăvin de noapte. Apoealipsele iudaice descriseseră şi ele învierea ca o trezire după somnul nopţii (Isaia, 26, 19; Daniel, 12,2), o întoarcere la lumină după cufundarea în întunericul deplin al sheblului. Urmînd acest făgaş, liturghia catolică a funeraliilor include următoarea rugăciune: „Fie ca sufletele credincioşilor răposaţi să nu fie cufundate în bezne, ci să le călăuzească arhanghelul Mihail în sfînta lumină! Fă, Doamne, să aibă parte de lumina fără de sf'îrşit65".

Teama de a vedea soarele pierind pe veci la orizont a obsedat omenirea: dovadă, printre multe altele, credinţele religioase ale mexicanilor înainte de venirea spaniolilor. Pentru locuitorii din valea Mexicului, în vîrsta de aur a civilizaţiei din Teotihuaoan (300—900 e.n.), zeii se întruniseră — chiar la Teotihuacan — ca să facă soarele şi luna. Pentru aceasta, doi dintre ei s-au aruncat în foc, dînd astfel naştere celor doi aştri. Numai că aceştia rămîneau neclintiţi pe boltă. Atunci toţi zeii s-au sacrificat ca să le dea viaţă cu sîngele lor. Aztecii au crezut apoi că trebuie să reînnoiască acest prim sacri-f ■" ficiu şi să hrănească soarele; de unde şi sacrifi-t ciile umane. Lipsit de „apa preţioasă" a sînge-lui omenesc, soarele risca să se oprească din rotirea lui. De aceea, la fiecare sfîrşit de „secol", adică o dată la cincizeci şi doi de ani, îngrijorarea cunoştea o intensitate maximă. Poporul aştepta cu groază să afle dacă soarele îşi va reînnoi contractul cu oamenii. Ultima noapte a „secolului" se petrecea într-o atmosferă de înfricoşare, cu toate luminile stinse. Speranţa revenea abia o dată cu ivirea în cele din urmă a astrului diurn, după ce un preot aprinsese fo-

cui nou pe pieptul unui sacrificat. Viaţa putea să-şi reia cursul.

„Se va mai întoarce soarele?" este întrebarea înspăimîntată a mexicanilor de odinioară care i^a oferit lui C. F. Ramuz (1939) tema şi titlul unui roman. Locuitorii unui sat din cantonul elveţian Valais (Wallis), sat întors cu spatele la soare, cred că soarele se ascunde după munţi între 25 octombrie şi 13 aprilie. Dar în iarna aceea el se 'lasă aşteptat mai mult deoît de obicei. E bolnav, se răceşte şi se micşorează, „nu mai are destulă

vlagă ca să risipească pîcla" — „o pîclă gălbicioasă ... — întinsă de la o costişă la alta, ca o bucată de pînză veche, peste sat". Ziua a devenit „ceva cenuşiu şi tulbure care se destramă domol dincolo de noapte, de cealaltă parte a norilor ca în dosul unui geam năclăit". Această permanenţă neobişnuită a pîclei îl face pe bă-trinul Anzevui — care ştie citi din vechile cărţoaie — să proroocească pieirea apropiată a soarelui: „Se va revărsa roşu, şi va dispărea"; şi se va întinde pe veşnicie noaptea care este „tăgada a ceea ce este". Romanul lui C. F. Ramuz56 evocă exact tristeţea adîncă ce domnea odinioară în satele cocoţate în munţi în timpul nesfîrşitului anotimp friguros: sinuciderile erau frecvente. Sunt numeroase şi astăzi în iernile nefiresc de lungi şi de înzăpezite.
Dar teama de dispariţia soarelui nu-i proprie doar mexicanilor de odinioară şi valezani-lor de ieri. G. Simenon vorbeşte ca despre un lucru bine ştiut de „copii cărora le e frică de amurg" şi care îşi pun şi ei întrebarea: „Dar dacă soarele nu va mai răsări mîine . . . Nu-i asta, adaugă el, cea mai veche spaimă din lume67?". Cu toate acestea, deseori, pruncii nu se tem de întuneric. Invers, pe orbi, care nu cunosc lumina zilei, înnoptarea îi umple totuşi de spaimă: dovadă că organismul trăieşte în ritmul cosmosului. Împreună cu J. Boutonier, e util să deosebim metodologic frica în întune- ric şi frica de întuneric, fie şi inversînd cuvin-

tele acestui autor68. Frica în întuneric este cea trăită de primii oameni cînd se aflau expuşi noaptea la atacurile fiarelor sălbatice fără să poată ghici în beznă apropierea lor. De aceea, trebuiau să îndepărteze ou focuri aprinse aeeste „primejdii obiective". Nu încape îndoială că aceste spaime ce reveneau seară de seară au sensibilizat umanitatea şi au învăţat-o să se teamă de capcanele nopţii. Frica în întuneric este şi aceea resimţită pe neaşteptate de copilul eare, după ce a adormit cu uşurinţă, se trezeşte apoi o dată sau de mai multe ori cuprins de spaime nocturne. Ou ochii deschişi, el pare să mai privească imaginile înfricoşătoare ale visului său. De astă dată, e vorba de „primejdii subiective", iar aoestea constituie probabil principala explicaţie a înfricoşărilor care ne năpădesc noaptea. Ohiar şi „pentru un număr considerabil de adulţi tulburarea care creşte uneori în ei o dată cu întunericul constă în impresia că ceva primejdios se va năpusti asupra lor, ţSşnind din bezna în care, nevăzut, îi pîndeş-te69". „Iată clipa eînd plutesc în văzduh // Toate zgomotele confuze pe care întunericul le exagerează", sorie V. Hugo, eăruia Musset îi răspunde în Salcia:

Oh! qui n'a pas sen ti son eceur batter plus
vite
A L'heure ou sous le ciel l'homme est seul
avec Dieu?
Qui ne s'est retourne, croyant voir a sa suite Quelque forme glisser . .. II   est certain   qu'alors l'Effroi   sur notre
t§te Passe comme le vent sur la cime des bois70*.

* Oh, cine n-a simţit cum i se înteţesc bătăile Inimii / la ora cînd sub cer omul e singur cu Dumnezeu? / Cine nu s-a întors, crezînd că vede în urma lui / Vreo formă strecurîndu-se... / El e sigur că atunci Groaza peste capetele noastre / Trece ca un vînt peste creasta pădurilor.

„Un om care crede în strigoi, scrie Maupassant, şi căruia i se pare că zăreşte un spectru în noapte, simte desigur frica în toată grozăvia ei înspăimîntătoare71". Tot el povesteşte un caz tipic de groază nocturnă: într-o noapte de iarnă, exact cu doi ani în urmă, un pădurar ucisese un braconier. In ziua. acestei aniversări, atît el, ou o puşcă în mînă, cît şi familia lui, sunt încredinţaţi că victima va veni să-i cheme,
I

cum făcuse şi cu un an în urmă. în mijlocul unei tăceri înfricoşătoare, ei aud într-adevăr o făptură care se furişează de-a lungul casei şi zgreapţănă la uşă. O căpăţînă albă cu ochi aprinşi ca de fiară li se arată în ochiul de geam al uşii. Pădurarul trage, dar nu deschide uşa decît în zori: îşi ucisese dinele72. Că „primejdiile obiective" ale nopţii, acumulate de-a lungul timpurilor, au determinat omenirea s-o populeze cu „primejdii subiective" este mai mult decît probabil. In felul acesta frica în întuneric a putut deveni în mod mai intens şi mai general o frică de întuneric. Dar aceasta din urmă există şi din alte raţiuni mai lăuntrice şi ţinînd de condiţia noastră. Vederea omului este mai ascuţită decît a multor animale, de exemplu cîinele şi pisica; de aceea beznele îl descumpănesc mai tare decît pe multe mamifere. Pe de altă parte, privarea de lumină diminuează puterea „reductorilor" activităţii imaginative. Aceasta, eliberată, confundă mai uşor decît în timpul zilei realul şi ficţiunea şi risoă să se rătăcească în afara căilor bătute. Nu-i mai puţin adevărat că întunericul ne sustrage deopotrivă supravegherii semenilor, pre-nem să le proiectăm din scrupule de conştiinţă cum şi propriei noastre supravegheri şi este mai prielnic decît ziua actelor pe care ne reţi-sau de teamă: cutezanţe de nemărturisit, planuri criminale etc. In sfîrşit, dispariţia luminii ne surghiuneşte în izolare, ne învăluie în tă-eere şi prin urmare ne „dezsecurizează". Suni 153 tot atStea raţiuni convergente ce explică neliniş-

tea pe care o naşte în om căderea nopţii şi eforturile civilizaţiei noastre urbane de a îndepărta hotarele întunericului şi de a prelungi ziua printr-o iluminaţie artificială.

Cum era trăită noaptea la începutul Timpurilor Moderne? Orice ipoteză ni se pare bună pentru a răspunde la această întrebare. Măcar pentru a putea nota astfel că, pentru mulţi, ea îşi păstrează — şi poate că îşi sporeşte — caracteristicile îngrijorătoare.

Faptul că proverbele ne asigură că noaptea e un bun sfetnic, nu se datorează întunericului care o însoţeşte, ci a răgazului pe care îl interpune înaintea unei decizii. Altminteri, proverbele deplîng întunericul nopţii: „Noaptea-i neagră ca nu ştiu ce73" — şi se tem de capcanele ei: „Noapte, dragoste şi vin toate pline de venin74". Ea este complicea unor făpturi răufăcătoare: „Oamenilor de bine le place ziua, iar celor răi noaptea75". „Umbli numai noaptea ca un călugăr ţicnit şi ca vîrcolacii76." Invers, proverbele care aduc laudă soareiui: „Soarele n-are pereche77". „Unde străluceşte soarele, noaptea îşi pierde puterile78". „Cine are soare niciodată noapte n-are79". „Cine are soare nicicînd nu moare80".

De aceea răsăritul soarelui e salutat de marinari ca o speranţă de salvare după o noapte de grele încercări:

„După vitregiile furtunii, scrie Camoes, după umbrele nopţii, după vijelia şuierătoare, zorile aduc lumină şi speranţa de-a ajunge la un liman ocrotitor. Soarele împrăştie negrele bezne şi izgoneşte groaza din suflet81".

Ca şi cum uraganul s-ar domoli vrînd-nevrînd o dată cu întoarcerea luminii. Noaptea este în grijorătoare şi pe uscat. în Visul unei nopţi de vară, Pyram exclamă: • ■ 1-

O, noapte neagră! noapte de catran! O, noapte ce soseşti cînd nu e zi!
O, noapte, noapte! vai! vai82!*

Chiar şi pentru elita cultivată, noaptea e populată de duhuri prime] dioase care „îi rătăcesc pe călători rîzînd de chinul lor83". Noaptea au loc întîlnirile sinistre ale celor mai răufăcătoare jivine, ale morţii şi ale strigoilor de osîndiţi mai cu seamă. Cînd „cu glas de fier sunat-a miezul nopţii", citim mai departe în aceeaşi piesă de Shakespeare, un timp neomenesc începe :

Lupul urlă trist la lună Rage Leul hămesit. Truda zilei se răzbună Pe plugarul adormit. Jarul pîlpîie abia; Cei ce dorm aud, departe Cum scînceşte — o cucuvea A durere şi a moarte. Ceas de blestem şi de groază Cînd strigoii din mormînt Nevăzuţi se furişează ' Pe sub bezne, pe sub vînt. . .M

Aurora, în schimb, vesteşte clipa cînd pă-mîntul va. aparţine iarăşi vieţuitorilor:

Să ne grăbim, ai nopţii iuţi balauri
Sfîşie nori-n zbor; chiar adineauri
Ai dimineţii soli luciră-n zare;
Strigoii, biete oşti rătăcitoare
Fugiră-n gropi, iar tristele năluci
înmormîntate-n valuri, la răscruci,
In patul lor cu viermi s-ascund pe rînd,
Să nu-1. găsească ziua. pe pămînt,
în tainiţele negre s-ascund iarăşi;
S-au prins cu noaptea crîncenă tovarăşi.83

* Acesta şi următoarele citate din Visul unei nopţi de vară în traducerea lui Dan Grigorescu: Shakespeare, Opere complete, voi. III, 1984, ed. Univers. (N. tr.) .!

Judecind după flecărelile babelor care tăi-făsuiesc în serile de clacă, adunate sub titlul Les Evangiles des quenouillesS6 (trad. aproximativă: „Scripturile torcătoarelor"), visele urîte nu sunt emanaţiile psihismului. Dimpotrivă, ele sunt aduse din exterior şi impuse celui care doarme de o făptură răufăcătoare şi misterioasă numită Cauquemare sau Quauque-maire (în sud, Chauche-Vieille). Termenul fo- 7 losit în această culegere apare cînd la singular — a fi „călărit de Cauquemare" —, cînd la plural, în cazul din urmă stabilindu-se o filiaţie între aceste personaje pernicioase şi vîroolaci:

„Zise altă babă: dacă unui om i-a fost ursită să ajungă vîrcolac, mare minune să n-ajungă şi fi-su, iar fete dacă are şi deloc băieţi, cel mai adesea tot Quauquemaires ajung şi ele87".

Una „dintre cele mai înţelepte" din adunare îi răspunde precedentei că oamenii trebuie să se păzească de „cei duşi de pe lume întocmai ca şi de moroi, de Quauquemaires sau de vîrcolaci, căci ei te căznesc pe nevăzutelea88" . . . Astfel dătătorii — sau dătătoarele — de coşmaruri* sunt clasaţi într-o categorie primejdioasă laolaltă cu moroii, strigoii şi vîrcolacii. în continuare, cumetrele îşi comunică felurite sfaturi şi reţete menite să te scape din stăpînirea fiinţelor care tulbură somnul:

„Zice una dintre' torcătoare . . ., cum că pe acela care merge la culcare fără să mute din loc laviţa pe care s-a descălţat, îl paşte peste noapte primejdia să-1 călărească Quau-quemare89 . . .".

Perrette Tost-Vestue** zice că lucrul de care Cauquemares se tem cel mai tare este o oală fierbinte [după ce ai luat-o de pe foc90]"

* Quauquemaire": lt. „calcare" (în fr. „chau-cher")= „a călca în picioare"+neerland. „mare": „fantomă nocturnă". Aceeaşi origine pentru „chauchemar": calcare+mare (N. tr.).

** Perrette cea de vreme îmbrăcată, (n. tr.).

La care alta îi răspunde: „ . . . Cine se teme să nu vină Cauquemare noaptea la patul lui, trebuie să pună un scaun de lemn de stejar în faţa unui foc bun şi dacă vine, Cauquemare se aşază pe el şi nu se va mai putea ridica pînă-n ziuă . . .91".

Altcineva afirmă că „a scăpat de Quau-quemare" de cînd „şi-a făcut rost de VIII fire de pai culese în noaptea sfîntului-Ion şi şi-a făcut din ele IV cruciuliţe de le-a pus în cele patru colţuri ale patului92".

în schimb, una dintre vorbitoare care n-a fost niciodată „apucată" de „moroi" nu ştie să se descotorosească de Cauquemare. Auzise că „ei-ne-şi mulge vacile în zi de vineri printre picioarele de dindărăt, numaidecît îl munceşte Quau-f quemare93". Urmează . drept răspuns o reţetă infailibilă: Nu-i deloc păcat, spune una dintre torcătoare, ca cel ce vrea să scape de Quauque-maire, să se culce cu braţele în cruce, iar care se teme de moroi, să îmbrace cămaşa de-andoaselea94".

Frica de noapte în civilizaţiile de odinioară se însoţeşte, aşa cum am semnalat, cu o neîncredere generală faţă de luna „oea rece", „stăpîna valurilor" cum spune Shakespeare fără vreo intenţie elogioasă. Ond e „palidă de mânie", ea „umple văzduhul de umezeală, răspîndind răceli din belşug95". Dacă e să-i dăm crezare poetului englez Th. Dekker (1572—1632), toată lumea pîndeşte cu o curiozitate înfricoşată schimbările astrului rătăcitor. Se crede că luna poate provoca nebunia. Cînd pare „să plîngă", înseamnă că prevesteşte o nenorocire. în conjuncţie cu alte planete, aduce ciumă. Se spune că pe lună se află surghiunit un om cu o legătură de mărăcini în cîrcă şi purtînd încălţări cu ţinte mari — personaj care ocupă un loc important în poveştile de adormit copiii96. Cu toate acestea, multe civilizaţii au considerat luna un simbol 157 ambiguu şi o putere ambivalenţă. Ea creşte şi

descreşte; moare şi reînvie. Semnificînd ciclurile vegetaţiei, ea a inspirat sau a însoţit fantasmele legate de principiul „viaţă—moarte—renaştere97". în Europa de început al Timpurilor Moderne, sunt subliniate însă mai ales aspectele negative ale lunii, tocmai ca o complice a fărădelegilor nopţii. Revelator în această privinţă e celebrul poem al lui Hans Saohs închinat lui Luther, „privighetoarea" din Witten-berg. Datorită cîntecului acestei păsări care vesteşte în sfîrşit dimineaţa:

„ . . . Lumina lunii se stinge, păleşte şi se-ntunecă. Pe vremuri, prin strălucirea ei amăgitoare, luna a orbit toată turma oilor; astfel că ele s-au îndepărtat de păstorul şi de păşunile lor, şi urmînd lumina ei şi vocea leului care chema, s-au rătăcit în mijlocul pădurilor şi al pustietăţilor98".

Amăgitoare, luna întreţine aşadar legături cu infernul; ceea ce crede şi Ronsard cînd afirmă că Denise, vrăjitoarea din Vendâmois, „îi porunceşte lunii argintii99".

In general, cultura diriguitoare, între secolele XIV şi XVII, în măsura în care a insistat cu o predilecţie morbidă asupra vrăjitoriei, satanismului şi damnaţiunii, a subliniat latura tulburătoare şi malefică a nopţii (şi a lunii). Se credea că la adăpostul nopţii au loc sabaturile, păcatul şi întunericul fiind solidare. Iar infernul, pictat şi descris în epocă de mii de ori, e înfăţişat de Dante şi de succesorii săi ca fiind locul „unde soarele tace", unde apa e neagră şi unde pînă şi zăpada şi-a pierdut albeaţa100. Sa-tan e suveranul întunericului — un truism —; în întuneric, imaginaţia lui feroce scorneşte cele mai crunte suplicii pentru a-i înfricoşa şi martiriza pe damnaţi. Continuîndu-1 pe autorul Divinei Comedii, Hieronymus Bosch a fost inepuizabil pe această temă. Dar şi pentru un umanist ca G. Bude, moştenitor al tradiţiei gre-co-romane a călătoriilor în infern şi al discursului creştin cu privire la imperiul satanic, 1S

1S9

acesta nu poate fi decît meleagul unei nopţi fără de sfîrşit. Putem vorbi aici de un loc comun în general acceptat de mentalitatea epocii. Atunci cînd evocă lumea infernului, G. Bude vorbeşte cînd despre „sumbrul Tartar" situat „în străfundul hăului ce coboară în măruntaiele cele mai adînci ale pământului", cînd despre „ocna cumplită şi întunecoasă care-i Stixul fur de oameni". Altundeva, G. Bude descrie „puţul ce nu se revarsă niciodată" în care vor fi veşnic „prizonieri o mulţime de bogătaşi, de săraci, de bătrîni, de tineri, de copii (sic), de smintiţi, de înţelepţi, de neştiutori

de carte, cot la cot cu învăţaţii". Pentru el, ca şi pentru toţi contemporanii săi, Luci-fer este „prinţul cumplitelor tenebre", un „tîl-har în bezne" şi — expresie reluată din Homer — „Erinia care-şi are lăcaşul în bezne101".
Astfel, la începutul Timpurilor Moderne, prin jocul unei duble insistenţe, pe de o parte asupra astrologiei, iar pe de alta asupra puterii lui Satan — aspect ce va fi dezvoltat în capitolul 7 —, civilizaţia europeană pare să fi cedat unei frici sporite faţă de întuneric, fenomen la care a contribuit de altfel şi apariţia tiparului.
Atît la ţară cît şi la oraş, exista totuşi o anumită viaţă nocturnă. Iarna, oamenii îşi amăgeau plictisul şi scurtau întunericul adunîn-du-se la şezători care puteau ţine pînă la miezul nopţii. In Burgundia, acest gen de şezători se numeau „ecraignes".
„în tot ţinutul Burgundiei, scrie în secolul al XVI-lea. Tabourot Des Aocords, şi chiar în oraşele mai de seamă, din pricină că sunt locuite de mulţi podgoreni nevoiaşi care n-au putinţa să-şi cumpere lemne ca să se apere de urgia iernii, mult mai aspră pe aceste meleaguri decît în restul Franţei, nevoia, mama meşteşugurilor, i-a învăţat să-şi înjghebeze pe cîte o stradă mărginaşă o bojdeucă sau o colibă alcătuită din

cîteva prăjini înfipte roată în pămînt şi arcuite şi strînse-n vîrfuri în aşa fel că seamănă cu un ţugui de scufie, care-i acoperită după aceea cu bulgări de pămînt şi bălegar din belşug şi totul aşa de bine amestecat şi legat eă apa nu mai răzbeşte nicicum. In bojdeuca asta, între două prăjini din partea mai ferită de bătaia vînturilor oamenii lasă o mică deschizătură lată oaim de un picior şi înaltă de două ca să slujească de intrare, iar de jur împrejur vrăfuiesc lăicere pe care să şadă mai multe persoane ca pe nişte laviţe. Acolo de obicei, după ce au cinat, se adună cele mai frumoase fete de podgoreni, care cu furca-n brîu, care cu alte îndeletniciri, şi stau la şezătoare pînă la miezul nopţii10*'.
In felul acesta se crea un spaţiu cald în pragul căruia noaptea se oprea şi unde, timp de cîteva ore, un rit de sociabilitate amicală şi secu-rizantă stăvilea ameninţările întunericuluii Mai pretutindeni la ţară, organizarea unor astfel de şezători era un obicei care a dăinuit pînă-n pragul epocii noastre103. Ceremoniile Crăciunului şi focurile de sfîntul—Ion, „nopţile" ţăranilor bretoni, tărăboiul din serile de nuntă, adunările pelerinilor veniţi de departe şi oare, ajunşi la sfîrşitul zilei, aşteptau zorile în preajma sa uohiar în interiorul bisericii — ţinta călătoriei lor —: toate aoeste manifestări colective constituiau tot atîtea exorcizări ale grozăviilor nopţii. Pe de altă parte, Renaşterea constată, la etajul social cel mai elevat, sporirea numărului de sărbători care se desfăşoară după căderea zilei. In 1581, aflat în trecere prin Roma, Montaigne asistă la un turnir nocturn ce are loc în faţa unui public aristocratic104. Cîţiva ani mai tîrziu, Th. Dekker va evoca dansurile, „travestirile şi mascaradele", organizate la Londra, cu prilejul unor evenimente mai importante, în casele bogătaşilor, seara la lumina torţelor105.

Oricum, noaptea este suspectă prin complicitatea ei cu dezmăţaţii, hoţii şi ucigaşii. Drept urmare, cei ce atacau pe cineva după sfîrşitul zilei sau prin locuri lăturalnice erau pedepsiţi mai aspru, căci în asemenea cazuri victima nu se putea apăra cum trebuie şi nici nu se putea aştepta la vreun ajutor106. Chiar şi în zilele noastre, dreptul penal consideră îndeobşte întunericul o „circumstanţă agravantă". Legătura dintre întuneric şi criminalitate este dealtfel permanentă şi resimţită ca atare. într-un sondaj din 1977, 43% dintre cetăţenii oraşelor franceze cu peste 100.000 de locuitori şi 49% din populaţia pariziană citează carenţele iluminatului public ca un factor de insecuritate. La Saint Louis, în statul Missouri, la un an după aplicarea unui important program de îmbunătăţire a iluminatului public se înregistrează o scădere cu 41% a furturilor de automobile şi cu 13% a spargerilor107.
Poetul englez al Renaşterii, Th. Dekker, care vorbeşte în cunoştinţă de cauză, face o descriere deloc îngăduitoare a nopţii londoneze pe vremea Elisabethei şi a lui Carol I. Atunci, toţi criminalii, prea mişei ca să se arate la lumina soarelui, „ies din văgăunile lor". Prăvăliaşi care, cu o înfăţişare acră şi morocănoasă, şi^au omorît toată ziua timpul în dughenele lor, colindă pe furiş tavernele de unde se întorc îm-pleticindu-se, de nu cumva ajung să se prăbuşească într-un şanţ. Ucenicii, încălcînd angajamentele din contract, riscă şi el o escapadă în direcţia cîrciumii. Tineri căsătoriţi

dezertează din patul conjugal. Nişte zurbagii se îmbulzesc în jurul vardistului care a înhăţat un beţivan. Tîrfele apar pe străzile pe care le cutreieră pî-nă-n miez de noapte. Cînd bezna s-a îngroşat destul, gravul puritan, care sub clar de lună nu s-ar încumeta nici să se apropie măcar de un bordel, îşi ia inima-n dinţi pînă la casa unei curtezane. Pe străzile întunecoase, moaşele se duc să ajute naşterea bastarzilor cărora le vor 1 face apoi de petrecanie. Noaptea e cu atît mai

primejdioasă cu cît adeseori halebardierii de pază au adormit la cîte o răspîntie, sforăind zgomotos. Dealtfel, prezenţa lor „se simte" cale de-o poştă, căci s-au îndopat cu ceapă ca să se apere de frig. Răul poate să-şi urmeze aşadar nestingherit dansul nocturn prin marele oraş, în timp ce din pragul tavernelor berbanţii dau cu tifla soldaţilor de pază aţipiţi108. Th. Dekker numără la Londra peste o mie de cîrciumi109. Unele sunt ţinute de nişte birdlime', cu două-trei rînduri de guşi. Ele beau lichioruri şi rachiu şi poartă-n degetul mijlociu ca şi prostituatele cărora le furnizează prada, un ghiul cu cap de mort. în casele lor, deschise şi ziua şi noaptea, oferă vizitatorilor faimoasele prune coapte, simbol în literatura elisabethană a negoţului de carne vie din lumea interlopă110. întunericul îngăduie fireşte şi activitatea spărgătorilor care atacă de preferinţă prăvăliile postăvarilor şi ale giuvaergiilor, negustori mai înstăriţi. Uneori, pentru mai multă siguranţă, ei cumpără complicitatea halebardierilor sau a strajei de noapte111.
Chiar şi în Parisul secolului al XVIII-lea, în ciuda celor vreo 5.500 de felinare care iluminau pe atunci principalele artere, nu era recomandabil să te aventurezi în afara circuitelor balizate cu lumini. Germanul Nemeitz, publicînd în 1718 nişte „îndrumări vrednice de luat în seamă pentru călătorii de vază", va scrie pe această temă:
„Nu povăţuiesc pe nimeni să umble prin oraş în bezna nopţii. Căci deşi caraula şi straja călare patrulează prin tot oraşul ca să împiedice orice dezordine, sunt multe lucruri pe care nu le vede . . . Sena, ce străbate oraşul, poartă desigur pe firul ei sumedenie de trupuri neînsufleţite pe care le aruncă mai la vale pe mal. Mai bine-i aşa-

* In sensul figurat de ademenitoare de clienţi, birdlime, în engleză, însemnînd cleiul cu care pă-sărarii ung rămurelele-capcană. (N. tr.).

dar să nu te opreşti prea mult niciunde şi să te întorci devreme acasă112".
Cu toate acestea, în epoca Regenţei, viaţa nocturnă era inifinit mai însufleţită decît cu două sute de ani în urmă. Interpretînd vechi ordonanţe ce puneau în vedere cîrciumarilor să tragă obloanele după ce bătea stingerea la No-tre-Dame, tribunalul* a hotărît, în 1596, ca, de la 1 octombrie pînă la Paşti, cârciumile să închidă la ora şapte seara, iar de la Paşti pînă la 1 octombrie, la ora opt113. Porţile oraşului fiind închise şi activitatea meşteşugărească întreruptă, oamenii cumsecade nu mai aveau ce căuta pe afară după stingere. Locul lor era acasă şi, cît mai devreme, în pat. Aşa gîndeau odinioară toţi cei care vegheau asupra turmei creştine. Părintele Maunoir, care a evangheli-zat Bretania între 1640 şi 1683, auzind vorbin-du-se despre „nopţile" bretone, le-a asimilat sabaturilor vrăjitoreşti şi le-a combătut cu înverşunare. Suspecte le-au apărut oamenilor Bisericii şi amintitele ecraignes. Ele erau adeseori prilej de scandal şi bătăi — cererile de graţiere semnalează într-adevăr numeroase încăierări după asemenea şezători114 şi pretext de „măscărăciuni". De unde şi interdicţiile ecleziastice, într-o dispoziţie sinodală din 1493, emisă de episcopia din Saint-Brieuc, citim:

„încă într-un sinod precedent, pentru a curma de la rădăcină aceste abuzuri inepte şi scandaloase care se produceau foarte adesea la şezătorile torcătoarelor, am interzis aceste reuniuni în oraşul nostru şi în toată dioceza, sub pedepsele edictate în statutele acestui sinod. Ştim că această interdicţie a fost încălcată în repetate rînduri. Iată de ce reînnoim anume aceste statute, şi interzicem tuturor supuşilor noştri de orice condi-
* In original: le Châtelet. E vorba de le grand Châtelet, unde îşi aveau sediul anumite organe ju-163 diciare. (N. tr.).

ţie să mai ţină de acum înainte asemenea reuniuni şi şezători cu dansuri, nebunii şi extravaganţe, să ia parte la ele sau să se •• arate măcar acolo sub pedeapsă de excomu- • nicare115. . .".
Bineînţeles că aşa-numitele ecraignes au conţi-, nuat. Cît despre „priveghiurile de sfinţi", în > cursul eărora lumea se întîlnea fie la biserică? fie într-un cimitir, acestea erau şi ele deseori s prilej de „hîrjoneli", „jocuri", „dansuri", vio-i-î luri şi alte violenţe. S-a ajuns acolo încît pen*v tru priveghiul din 15 august, consiliul canonicilor catedralei Notre-Dame din Paris a trimis în biserică soldaţi cu misiunea de a acţiona împotriva aţîţătorilor la dezordini116. R. Vaultier a adunat numeroase cereri de graţiere relative la o seamă de excese comise în timpul priveghi-lor, acestea, de exemplu:
„[1383] în noaptea sărbătorii Maicii Domnului în septembrie . . . cînd are loc un mare priveghi şi adunare de lume în biserica cea mare (din Charite-sur-^Loire) . . . (nişte . .. tineri) puşi să stea de veghe, înarmaţi, au căpuit un berbant pe care-1 aflaseră în biserică înghesuind seîrnav o muiere117".
„[1385] Un oarecare Perrin s-a dus «plin de evlavie să privegheze la biserica Sfintei Fecioare din Barres, în ţinutul Orleans, unde, mînat în ispită de cel rău, el şi alţi cîţiva flăcăi s-au apucat să dănţuiască chiar în numita biserică, laolaltă cu o sumedenie de bărbaţi şi de muieri. . ., şi pentru care faptă, numiţii berbanţi au stins luminările şi le-au aruncat în dosul altarului şi au spart candelele», după care au legat fedeleş o muiere1 18«.
Diavolul foloseşte aşadar noaptea ca să îndemne la rele fiinţa omenească debilitată de dispariţia luminii. De unde şi prezenţa necesară în oraşele de odinioară a străjerului de noapte, , care, înarmat cu un felinar şi un clopoţel şi

însoţit de cîinele său îşi face rondul, asigurmd astfel liniştea cetăţii. După Th. Decker, el este „santinela cetăţii, ocrotitorul tuturor cartierelor, iscoada cinstită care descoperă blestemăţiile noeturne şi, asemenea fanarului de la pupa corăbiei, care îi călăuzeşte şi-i îmbărbătează pe marinari în cele mai negre bezne, el cutreieră •etatea, şi o cruţă adeseori de multe incendii primejdioase119". Fiecare are aşadar interesul să-1 asculte şi să-i urmeze poveţele înţelepte; eăci noaptea pune în primejdie atît trupul <ât şi sufletul, ea este anticamera morţii şi a infernului. Clopoţelul străjerului se identifică astfel cu clopotul vestitor de moarte:
Bărbaţi, şi copii, fete şi femei, Încă nu-i prea tîrziu viaţa să v-o-ndreptaţi. încuiaţi porţile, rămîneţi culcaţi la căldură, Căci pierdere grea e să-ţi pierzi fecioria. Mare-i risipa cînd chefuieşti în miez de
noapte,
Stricăciunea slugilor aduce ruina stăpîni-
lor:
Cind auziţi bătaia acestui clopot Aflaţi că v-« sunat şi vouă oeasul120 .. .
Aceasta e ritornela lugubră a străjerului londonez, în spatele căreia trebuie să reconstituim spaima milenară în faţa unei nopţi rău stăpî-nite. Am amintit în paginile precedente profeţia din Apocalipsă: noul cer şi noul pămînt făgăduit celor izbăviţi vor fi fără mare. Tot astfel, ei nu vor mai cunoaşte nici noaptea. Ierusalimul cel veşnic va fi iluminat de lumina fără asfinţire care este Dumnezeu însuşi. (Apoc. XXI, 5; XXI, 23; Ioan I; 5).

la***
§?«3K CM-
nean
un îel de mom tre nouă în

tal în 1346, pe ţărmurile Mării Azov. în 1347, ajunge la Constantinopol şi Genova, iar curînd după aceea în toată Europa, din Portugalia şi Irlanda pînă la Moscova. Ravagiile „morţii negre" s-au întins între anii 1348 şi 1351, secerînd, spune Froissart, „a treia parte a lumii".
în tot restul secolului al XlV-lea, şi cel puţin pînă la începutul secolului al XVI-lea, eiuma a reapărut an de an într-o parte sau alta a Europei occidentale. în 1359, iat-o în Belgia şi în Alsacia; în 1360—1361, în Anglia şi în Franţa. în 1369, atacă din nou Anglia, apoi devastează Franţa între 1370 şi 1376, ca să mai treacă o dată Canalul Mînecii. Nici Italia nu s-a bucurat de o soartă mai bună. Un cronicar din Orvieto nota: „Prima ciumă generală a avut loc în 1348 şi a fost cea mai puternică". Apoi adăuga: „A doua ciumă, 1363. A treia ciumă, 11374. A patra ciumă, 1383. A cin-cea ciumă, 1389". Altă mînă a completat: „A şasea ciumă, 1410". „Alte mîini, comentează E. Carpentier, ar fi putut continua lista pentru secolul al XV-lea4". La Ohâlons-^ur-Marne, bunăoară, datele epidemiilor par a da aseultare unui anume ritm, o dată la fiecare deceniu izbucnind cîte o epidemie: 1455—1457; 1466— 1467; 1479; 1483; 1494—1497; 1503; 1516—1517; 1521—15225. De unde şi această analiză a lui J.-N. Biraben:
„Dacă urmărim istoria ciumei într-un oraş din acea epoeă. . ., vom constata că, o dată la opt, zece sau cincisprezece ani, ea izbucnea în accese violente ce cuprindeau întreg oraşul, acesta pierzînd 20, 30 şi chiar 40°/b din populaţie. în afara acestor paroxisme, persista într-o stare semi-endemică, vaga-bondînd capricios de pe o stradă pe alta sau dintr-un cartier într-altul, periodfe, timp de unul, doi şi pînă la cinci sau şase ani in şir, după care se stingea pentru cîţiva ani. Apoi reapărea sub acea formă «atenuată»

oare adeseori preceda înainte de a o urma6".

forma «explozivă»,

Rău înrădăcinat, cu o recurenţă implacabilă, ciuma, în virtutea apariţiilor sale repetate, . crea inevitabil în rîndurile populaţiei „o stare de nervozitate şi de frică7". în Franţa, între J437 şi 1536, J.-N. Biraben a identificat 24 de puseuri principale, secundare sau anexe de ciumă în decurs de 189 de ani, deci aproximativ cîte unul la opt ani. în perioada următoare,' ce se întinde între 1536 şi 1670, nu înregistrăm decît 12 izbucniri (cîte una o dată la 11,2 ani8). După care, boala pare să dispară, ea să reapară în Provenţa, în 1720. Astfel, în Franţa, dar şi în mod mai general în Occident, caracterul endemic al ciumei a scăzut începînd din secolul al XVI-lea, dar aceasta scoate şi mai bine în relief exploziile cele mai violente: la Londra în 1603, 1625 şi 1665; la Milano şi la Veneţia în 1576 şi 1630; în Spania în 1596—1602, 1648—1652 şi '1677—1685; la Marsilia în 1720. Aceste date şi localizări nu constituie, presupunem, decît nişte puncte de reper în diacronia şi geografia epidemiilor de ciumă în epoca barocă, întrucât cele din anii 1576—1585 şi 1628— 1631 s-au întins în realitate peste o mare parte a Europei9. Oricît de violente ar fi fost aceste explozii — în special ultima din Franţa, cea de la Marsilia — ele erau din ce în ce mai distanţate între ele prin intervale de cîţiva ani, cînd nu se semnala nici un deces suspect. Răul devenea aşadar mai sporadic şi mai localizat, iar după 1721 dispare din Occident. înainte vreme însă, timp de aproape patru sute de ani, ciuma fusese, potrivit expresiei lui B. Bennassar, „un mare personaj al istoriei de odinioară10".

Mare, pentru că era sinistru. Să-1 judecăm după crimele sale care i-au stupefiat pe contemporani:
„In aceşti doi ani (1348—1349), scrie carme-litul parizian Jean de Venette, numărul victimelor a fost nespus de mare, cum nu s-a 168

pomenit şi nici citit vreodată în vremile trecute11". La rîndul său, Boceaocio precizează în introducerea Decameronului, cu privire la Florenţa: „Cruzimea cerului, şi poate şi cea a oamenilor, a fost atît de neînduplecată, molima a bîntuit din martie pînă în iulie cu atîta învierşunare, o sumedenie de bolnavi au fost atît de puţin ajutaţi, ba chiar, din pricina groazei pe care o inspirau oamenilor sănătoşi, lăsaţi pradă unei mizerii atît de crunte, incit putem socoti cu destul temei la mai bine de o sută de mii numărul oelor care şi-au pierdut viaţa între zidurile cetăţii. Pînă la acest prăpăd, poate că nimeni nu s-ar fi gîndit că oraşul nostru numără atîta omenire. Cîte palate măreţe, cîte case mîndre, cîte locuinţe, odinioară pline £; de slugi, de seniori şi de doamne, au văzut i. pierind pînă la unul pînă şi pe cel mai ne-■« însemnat servitor. Cîte familii de vază, cîte ;• falnice domenii, cîte averi faimoase au rămas lipsite de urmaşii legiuiţi! Cîţi seniori ţ viteji, cîte doamne chipoase şi băieţani mlâ-.1|.; dii, cărora nu numai universitatea, ci şi Ga-lenus, Hipocrat, ba chiar şi Esculap le-ar fi - dat patalama la mînă cum că sunt sănătoşi tun, dimineaţa au prînzit cu rubedeniile, oa-marazii şi prietenii lor, iată o dată cu înserarea s-au statornicit în lumea cealaltă ca să cineze cu strămoşii12".
Estimarea lui Boccaccio este foarte exagerată. Să fie oare exact, cum au afirmat unii istorici, că Florenţa ar fi numărat 110.000 de locuitori în 1338 şi doar 50.000 în 1351? K. J. Beloch consideră că cetatea de pe Arno totaliza 55.000 de suflete în 1347, iar pentru ani mai tîrziu 40.000; totuşi o scădere de aproape 30o/0. Şi, în timp ee populaţia reîncepea să sporească în cea de a doua jumătate a secolului al XlV-lea, „pestilenta" a răpit iar 11 500 de persoane în 1400 şi probabil 20.000 de suflete în 1417. Cît priveşte Siena, ea ar fi fost populată de 20.000 de su- flete în 1347, 15.000 în 1349, 12.500 în 138013.

După istoricii britanici, Anglia ar fi fost amputată de 40% dintre locuitorii săi între 1348 şi 1377 (numărînd 3.757.000 la prima dată şi 2.223.375 la oea de a doua™). Ciuma Neagră şi cele care au urmat-o au fost aici, dacă nu singurii, cel puţin principalii responsabili ai acestui dezastru.
Iată acum câteva recorduri tragice: Albi şi ■Castres au pierdut jumătate din populaţia lor între 1343 şi 1357, iar molima ar fi răpit în 1350 — calcule, este adevărat, discutabile — 50«/0 din locuitorii Magdeburgului, 50 pînă la 66% din cei1 ai Hamburgului, 70% din cei ai Bremei15. Ciuma Neagră a pustiit mai ales ora şele, dar nici satele n-au fost cruţate. Givry, în Burgundia, a văzut pierind în 1348 o treime din populaţia sa. în Savoia, numărul vetrelor din parohia Sainte-Pierre-du-Soucy a scăzut de la 108 în 1347 la 55 în 1349; al celor din şapte pa rohii vecine, de la 303 în 1347 la 142 în 134S16.
Pe anumite domenii ale abaţiei din Winchester, unde se înregistrau 24 de decese de ţărani în

1346 şi 54 în 1347 şi în 1348, numărul lor creşte brustai la 707 în 134919. Vrem o estimare globală, la scara Europei occidentale şi centrale, a rava giilor provocate de flagel între 1348 şi 1350? Ne putem mulţumi cu cea pe care o furnizase Y. Renouard oînd scria: „. . . Proporţia decese lor datorate ciumei în raport cu ansamblul populaţiei pare să fi oscilat între 2/3 şi 1/8 de la regiune la regiune18". Froissart avusese aşa dar dreptate afirmînd că o treime dintre euro peni fusese răpusă de molimă, aceasta fiind to-> tuşi deosebit de severă în Italia, în Franţa ştJ în Anglia. , *

Considerată global, Europa n-avea să mad cunoască o epidemie atît de cumplită ea eea din 1348—1350. Totuşi, întoarcerile ofensive ale molimei au mai luat aspecte catastrofale la scară urbană, regională şi chiar naţională. Parisul ar fi pierdut 40.000 de suflete în 145019. Londra, care număra aproximativ 460.000 de locuitori în 1665, a văzut pierind de ciumă în 170

acelaşi an 68.50020. Marsilia totaliza la începutul secolului al XVHI-lea ceva mai puţin de 100.000 de suflete; epidemia din 1720 i-a răpit aproximativ 50.000 (inclusiv împrejurimile21). Aceeaşi proporţie — dar acţionînd asupra unor mase omeneşti mai mari —;, la Neapole în 1656. Acest oraş, excesiv de populat, număra pe atunci 400 pînă la 450.000 de locuitori. Ciuma a secerat 240, poate chiar 270.00022. Să luăm acum în ansamblul lor Italia şi Spania secolului al XVII-lea. Italia septentrională (de la Veneţia la Piemont şi Genova, inclusiv) ar fi cunoscut o scădere demografică de 22% între 1600 şi 1650, provocată în primul rînd de ciuma din 1630, cînd epidemia a secerat 32% din populaţia Veneţiei, 51% din cea a Milanului, 630/6 din cea a Cremonei şi a Veronei, 77% — sumbru record1 — din cea a Mantovei. în total, în cursul primei jumătăţi a secolului al XVII-lea, Italia ar fi pierdut 14% din locuitorii săi (1.730.000 de suflete23). Pierderile ar fi comparabile cu cele din Spania, care era mai puţin populată101. Cele „trei mari ofensive ale morţii" (prin dumă) — 1596—1602, 1648—1652, 1677— 1685 — ar fi răpit aproximativ 1.250.000 de vieţi. Barcelona în 1652 a pierdut aproximativ 20.000 de locuitori din 44.0002*. Sevilla, în 1649—1650, a îngropat 60.000 de morţi din 110 sau 120.000 de locuitori25. Ciuma a fost aşadar una dintre cauzele majore ale crizei suferite de cele două peninsule în cursul secolului al XVII-lea.

Pînă la sfîrşitul secolului al XlX-lea, s-au ignorat cauzele ciumei pe care ştiinţa de odinioară le atribuia poluării aerului, ea însăşi provocată fie de conjuncţiuni astrale funeste, fie de emanaţii putride ale solului sau ale subsolului. De unde şi o seamă de precauţii, inutile în ochii noştri: stropirea cu oţet a scrisorilor şi a monedelor, aprinderea de focuri purificatoare la răspîntiile unui oraş contaminat, dezinfectarea indivizilor, a catrafuselor şi a caselor cu parfumuri violente şi pucioasă, circulaţia pe

stradă în timp de molimă cu o mască în formă de cap de pasăre cu ciocul umplut cu substanţe frumos mirositoare. Pe de altă parte, vechile cronici şi iconografia nu pomenesc defel ca semn prevestitor al unei molime mortalitatea masivă a şobolanilor asupra căreia insistă A. Camus în Ciuma. Rolul purecilor era de asemenea ignorat. în schimb, toate relatările de odinioară descriu primejdia contagiunii inter-umane. Această primejdie, astăzi ştim, este evidentă în cazul ciumei pulmonare ce se transmite prin stropii de salivă. Dar cercetarea medicală actuală pune sub semnul

întrebării „dogma şobolanului" în legătură cu ciuma bubonică. Desigur, încă de la origini, istoria acestei maladii rămîne legată de cea a şobolanului. Se pare însă că în numeroase epidemii de ciumă bubonică factorul multiplicator, principalul agent de transmitere, ar fi fost nu parazitul mu-rideu, oi puricele omului care migrează de pe un organism în agonie pe un organism sănătos. Mortalitatea n-ar fi implicat deci în mod necesar un antecedent epizootie26. De unde şi ravagiile contagiunii în cartierele populare unde parazitismul era mai dens. In consecinţă, dacă purgaţiile sau lăsările de sînge, dacă frica de transmiterea bolii prin dejecţiile bolnavilor, dacă tăierea vitelor nepurtătoare de pureci (calul, boul, etc.) n-aveau obiect, era cuminte, în schimb, să arzi' ţesăturile, mai ales cele de lînă, în oasele contaminate. Şi e cît se poate de adevărat că cel mai bun lueru era să fugi, dacă puteai, sau dacă nu, măcar să izolezi bolnavii şi să te izolezi tu însuţi. Aceasta cu atît mai mult cu cît ciuma bubonică provoca deseori o complicaţie pulmonară secundară. .în această privinţă, bunul simţ popular avea aşadar dreptate împotriva „savanţilor" care refuzau să creadă în contagiune. In cele din urmă însă, tot măsurile din ce în ce mai eficace de izolare au potolit flagelul.
Atsestei profilaxii parţial corecte, îi răspundea observarea deseori exaotâ a simptomelor 172

maladiei sub forma ei bubonică: descrierea „eărbunilor*", localizarea bubonilor, accentul pus în tabloul clinic pe limba tumefiată, setea arzătoare, febra intensă, frisoanele, iregularitatea pulsului, delirul adeseori violent, tulburările sistemului nervos, eefaleele, fixitatea privirii. Un medio din Marsilia nota în urma epidemiei din 1720:
„Maladia îneepea cu dureri de cap şi vo-mismente urmate de o febră puternică . . . Simptomele erau, în mod obişnuit, frisoane regulate, un puls scăzut, moale, lent, frecvent, inegal, concentrat, o îngreunare atît de mare a capului încît bolnavul şi-1 susţinea anevoie părînd a fi cuprins de o ameţeală şi o tulburare de om băut, cu privirea fixă, trădând spaima şi deznădejdea27".
Oamenii de odinioară remarcaseră de asemenea eă ciuma loveşte mai ales vara (nu totdeauna, totuşi) — purecii complăcîndu-se într-adevăr la o temperatură de 15—20°, într-o atmosferă ©u o umiditate de 90—95%; că ei atacă mai ales sărăcimea, femeile şi copiii şi decimează cu predilecţie populaţii care fuseseră de curînd victimele foametei. Tratatul despre ciumă al lui Ce-sar Morin (Paris, 1610), comportă un capitol intitulat „Cum ciuma urmează îndeobşte perioadele de mare foamete". Iar sub pana unui obscur canonie lombard, care a fost martorul ciumei din 1630 în orăşelul său, Busto-Arsizio, putem citi aceste precizări relative la anul 1629:
lipsa ajunse atît de mare că nu se mai găsea nici un fel de hrană, chiar cu bani .. . Aşa se face că săracii mîncau pîine de tărîţe viermănoasă.. .., nipralâ, gulii şi buruieni de tot soiul. Guliile se vindeau cu 16 gologani** legătura şi nici aşa nu găseai. De
* Antrax sau pustule maligne. (N. tr.).
-7 ** în original: sau, gologan de 10 centime, deci
* 1,6 franci în valoarea de atunci. (N. tr.).

aceea, oînd unii străini aduceau cărucioare cu gulii, vedeai săracii dînd năvală şi îmbul-zindu-se ca s-apuce să cumpere; ai fi zis aă sunt nişte capre înfometate dînd buzna pe islaz... Urmară boli cumplite şi fără de leac, neştiute de medici, de chirurgi şi de oricare om, ce se ţineau lanţ timp de şase, opt, zece şi douăsprezece luni. Astfel încît multă lume s-a prăpădit în 162928".
2. imagini de coşmar
Aceste notaţii, oricît de excesive ar fi, constituie o piesă în plus la dosarul „acelora care asociază crizele de subsistenţă cu ciclurile ciumei29". Dar ele se integrează în acelaşi timp într-o reprezentare mentală a epidemiilor care, mai ales în cazul Italiei secolului al XVII-lea, apăreau legate de alte două flageluri tradiţionale: foametea şi războiul. Ciuma este o „plagă" comparabilă celor care au lovit Egiptul. Ea este identificată în acelaşi timp ca un nor devorator venit,din străinătăţi şi care se deplasează din ţară în ţară, de pe ţărmuri spre interior şi de la o extremitate a unui oraş la alta,

semănînd, pe unde trece, moartea. Ea este descrisă totodată ca unul dintre cavalerii Apo-calipsei, ca un nou „potop", ca un „vrăjmaş groaznic" — aceasta fiind opinia lui D. Defoe — şi mai ales ca un incendiu, frecvent anunţat pe cer prin dîra de foe a unei comete. în Pro-venţa şi în Austria de altădată, unii oameni pretind că ar fi văzut „scînteia ciumei" cum străbate un oraş şi, ieşind din cadavre, se năpusteşte asupra persoanelor sănătoase pînă atunci30. Impresia de a fi confruntat cu un incendiu era probabil întărită şi de relaţia free-ventă între vară şi epidemie ea şi de obiceiul de a se aprinde la răspîntii focuri purificatoare, un fel de oontra-foouri. Molima era comparată mai ales cu un necruţător pîrjol:

„Puterea molimei, notează Boccaccio în De" cameron, crescu prin aceea că, avînd de-a face zi de zi cu cei încă sănătoşi, bolnavii îi molipseau şi pe aceştia. întocmai cum focul se înteţeşte cînd dă de uscături sau niscai unsori31". D. Defoe scrie la rîndul său: „Ciuma e ca un mare incendiu care..,, cînd izbucneşte într-un oraş foarte populat, îşi sporeşte urgia şi-1 pustieşte pe toată întinderea lui32". Imaginea pîrjolului revine şi sub pana unui medic marsiliez care a trăit epidemia din 1720 şi vorbeşte despre „uluitoarea repeziciune cu care maladia trece fulgerător de la o casă la alta şi de la o stradă la alta, ca un fel de incendiu ... Ea cotropea acest mare oraş cu toată iuţeala unui pîrjol33".
Apropierea între ciumă şi foc apare de asemenea în istorisirile unui canonic italian şi cele ale unui pastor din ţinutul Vaud relatînd, şi unul şi altul, cumplita ciumă din 1630, adevărată „dezlănţuire de nenorociri". Preotul din Busto-Arsizio, a cărui mărturie am mai citat-o, scrie cu emfază, scoţînd efecte din chiar numele oraşului său (arsizio: pîrlit, ars):
„Vai! patrie scumpă şi nefericită! Cum oare de nu plîngi, o Busto? . .. Ars şi pîrjolit, preschimbat într-un morman de tăciuni şi cenuşă, el a ajuns acum tristul şi pustiul Busto ... Şi ce nume i s-ar potrivi mai bine decît Busto pîrjolitul, de vreme ce s-a mistuit din temelii34". Pastorul din Vaud îi dă replica atunci cînd menţionează localitatea Pignerol, unde ciuma este „încă deosebit de învăpăiată35".
Un călugăr portughez din secolul al XVII-lea, evocînd la rîndul său ciuma, o descrie ca pe un „foc necruţător şi aprig36".
Totuşi, pentru oamenii Bisericii şi pentru artiştii care lucrau datorită comenzilor aces- tora, ciuma era de asemenea şi cu precădere o

ploaie de săgeţi abătîndu-se neaşteptat asupra oamenilor prin voinţa unui Dumnezeu mîniat. Imaginea este evident anterioară creştinismului. Primul cînt al Iliadei îl evocă pe „arcaşul" Apollon care coboară „cu inima încrîncenată de pe crestele Olimpului, purtînd pe umăr arcul şi tolba de săgeţi închisă bine. Săgeţile sună pe umărul zeului mîniat", care decimează oştirile cu un „rău ucigător37". Cultura ecleziastică a reluat şi a popularizat această comparaţie. încă - la sfîrşitul secolului al XIII-lea, Jacopo da Va-raggio menţionase în Legenda aurită35 o viziune a sfmtului Dominic zărind în văzduh un Cris-tos cuprins de mînie care ameninţă cu trei lăncii omenirea vinovată de trufie, de lăcomie şi de preacurvie. Privind Ciuma Neagră şi cele care au urmat-o de-a lungul secolelor ca pe nişte pedepse divine, atît clerul cît şi credincioşii au asimilat firesc atacurile molimei loviturilor mortale ale săgeţilor zvîrlite de sus. Astfel, pe data de 5 iulie 1348, registrul municipalităţii Orvieto constata „mortalitatea năprasnică datorată ciumei care în această clipă îşi trimite cu cruzime săgeţile pretutindeni39". Iconografia şi-a însuşit această comparaţie şi a difuzat-o în' secolele' XV şi XVI atît în Italia cît şi dincolo de Alpi. Săgeţile epidemiei apar pentru prima oară pe un panou al altarului car-meliţilor desculţi (1424) din Gottingen40. Cris-tos aruncă asupra oamenilor o ploaie deasă de săgeţi. Şaptesprezece personaje sunt străpunse. Alte numeroase personaje sunt totuşi ocrotite de mantia largă a Fecioarei — temă care va fi deseori reluată. O frescă a lui Benozzo Gozzoli de la San Gimignano (1464) îl înfăţişează pe Dumnezeu-Tatăl oare, în ciuda prezenţei în genunchi a lui Isus şi a Măriei, aruncă săgeata otrăvită asupra oraşului care fusese lovit de molimă în anul precedent. Un diptic al lui Martin Schaffner (pe la 1510—1514) păstrat la Niirn-berg41 ilustrează de asemenea această reprezentare colectivă a ciumei. în stînga, din tăria unui «er furtunos, îngerii aruncă săgeţi asupra ome-

nirii păcătoase, dar care se căieşte şi imploră iertare. In dreapta, Cristos, la ruga sfinţilor ocrotitori de ciumă, opreşte pedeapsa chiar cu mina lui. Săgeţile abătute din traiectoria lor iniţială se depărtează de oraşul ameninţat şi se pierd care încotro. Uneori, aspectul de pedeapsă nu-i exprimat direct; apare numai rezultatul sentinţei de condamnare. In tabloul unui anonim german din aceeaşi epocă, personajele sunt lovite pe neaşteptate de săgeţi trimise toate de sus. Şi chiar dacă ele se împlîntă cu precădere în vintre şi subţiori (locurile unde apar îndeobşte bubonii), nici alte părţi ale trupului nu sunt cruţate. O femeie străpunsă se clatină, un copil şi un adult zao doborîţi, unul mort de-a binelea, celălalt în agonie. Un bărbat în puterea vîrstei nu va scăpa nici el de darda ce se abate asupră-i42.
Săgeţile azvârlite de Dumnezeu ce apar pe stela funerară a unui canonic din Moosburg (biserica Sankt Kastulus, 1515), pe o pictură din catedrala de la Miinster, într-o pînză de Veronese, conservată la muzeul din Rouen, evocă şi ele tot ciuma. Un ex-voto din biserica din Landau-an-der-Isar le înfăţişează căzînd ca o ploaie pe fiecare casă din oraş. într-o variantă a acestei teme, săgeata trece din mîna lui Dumnezeu în cea a Morţii. Schelet sohimo-nosindu-se şi uneori galopînd peste leşuri, ea îşi aruncă săgeţile asupra oamenilor de toate condiţiile, surprinzîndu-i în timp ce munceso sau petrec. Astfel la biblioteca degli întronaţi de la Siena (1437), la Saint-Etienne-de-Tinee (1485), la palatul Abatello din Palermo (un Triumf al morţii din secolul al XV-lea), într-o gravură de J. Sadeler (Cabinetul de stampe, Bruxelles) şi într-o gravură anonimă englezească din 1630 care îi înfăţişează pe londonezi fugind urmăriţi de trei schelete care îi ameninţă cu săgeţile lor.
Ceea ce mai vroiau artiştii să marcheze, pe lîngă aspectul de pedeapsă divină al bolii, este iuţeala fulgerătoare a atacului ei şi faptul că

Iii I

nimeni, bogat sau sărac, tînăr sau bătrîn, nu se poate amăgi cu gîndul că îi va scăpa — două aspeete ale epidemiilor care i-au impresionat puternio pe toţi cei care au trăit în perioade de ciumă. Accentul pus pe iuţeala fulgerătoare a bolii apare în toate relatările privind „pestilenta" :
In legătură cu epidemia din 1348, carmelitul parizian Jean de Venette nota: „(Oamenii) nu boleau decît două-trei zile şi mureau repede, aproape sănătoşi trupeşte. Cel oare astăzi era sănătos tun, mîine era mort şi în-ts gropat43." Descriind ciuma din Malaga în , 1650, un medic spaniol făcea aceeaşi obser-'*■'' vaţie: „Mulţi mureau dintr-odată, alţii în " cîteva ore, iar cei pe oare îi credeai scăpaţi se prăbuşeau morţi cînd nici nu te aşteptai44". Epidemia bîntuia cu atîta furie, scrie D. Defoe în Jurnal din anul ciumei — cea de la Londra din 1665 —, oamenii cădeau bolnavi şi mureau cu atîta repeziciune, încît autorităţile nu mai apucau să afle din timp şi să ordone închiderea caselor contaminate cu promptitudinea ce s-ar fi cuvenit45". Descriind răspîndirea fulgerătoare a maladiei, un medic marsiliez care a trăit molima din 1720 remarca la rîndul său: „Cîteva persoane au murit subit, altele în două-trei zile4*". De unde şi menţionarea frecventă a cazurilor de persoane decedate pe stradă, în timp ce se îndreptau în grabă spre un lazaret.
Aceste observaţii, care generau o spaimă lesne de înţelgs, traduc o realitate exactă. Cînd ciuma ia forma pneumonie primară, ea debutează brutal, progresează în organism fără să în-tîmpine vreo rezistenţă serioasă, şi în absolut toate cazurile „moartea survine la două-trei zile după începutul tulburărilor47". Cît despre forma clasică, a ciumei bubonice, ea se manifestă din capul locului printr-o febră de 39— 40°, cu un tablou clinic impresionant ■— puls accelerat, conjunctive dilatate, privire aprinsă,

vomismente, gură uscată. Bubonii nu se dezvoltă decît ulterior, la un interval de 48 de ore. Dar se întîmplă să nici nu apară: e vorba atunci de ciumă septicemică. In aceste cazuri, fie că bubonul n-a mai apucat să se formeze, fie că ganglionii atinşi sunt situaţi prea în profunzime pentru a putea fi uşor observaţi. Mai ales această formă a maladiei i-a uluit pe contemporanii „pestilentelor" de odinioară. Pentru că ea demarează fulgerător, cu temperatură de 40—42°, se manifestă în special prin tulburări nervoase şi psihice, hemoragii spontane ale pielii, mucoaselor şi

viscerelor şi provoacă moartea în 24 sau 30 de ore48. Un chirurg marsiliez nota în 1720: „Dintre bolnavii pe care n-au apărut erupţii nici unul n-a scăpat49."
Iconografia n-a pierdut prilejul de a releva, exagerînd chiar, caracterul subit al morţii de ciumă50 pe care olandezii din secolul al XVII-lea o numeau „boala cea grăbită". Această temă apare pentru prima oară în miniaturile ce înfăţişează procesiunea organizată la Roma de papa Grigore I în timpul ciumei din 1590. O seamă de breviare precum Les Tres Riches Heures du duc de Berry (muzeul din Chan-tîlly), cel ilustrat de Pol de Limbourg (New York, Metropolitan Museum of Art, The Cloi-sters) şi cel al Maestrului Sfîntului Ieronim (Bodleian Library, Oxford) reprezintă oameni care cad din picioare pe neaşteptate în timpul unei ceremonii. într-un desen de G. Loch-rer, Ciuma la Berna în 1439 (Berna, Biblioteca naţională), două persoane care urmau o înmormîntare sunt doborîte dintr-odată. în două gravuri olandeze, una anonimă, cealaltă de W. de Haen, nişte personaje purtînd sicrie se prăbuşesc cu povara lor cu tot (muzeul Van Stolk, Rotterdam). Asupra morţii subite insistă şi Ciuma cea mare, atribuită lui J. Lieferinxe (Baltimore, Walters Art Gallery), Ciuma secerîndu-i pe soldaţii romani (1593), gravură de J. Saenredam (muzeul universităţii

de medicină din Copenhaga), ampla pînză a lui A. Spadaro, Mulţumiri după ciuma din 1656 (Neapole, muzeul S. Martino), opera lui N. Mignard, Ciuma din Epir (Paris, Institutul Pasteur). Aceasta reprezintă un chirurg care tocmai inciza un bubon cînd s-a prăbuşit scă-pînd lanţeta din mină.
In tablourile din Niirnberg şi din Munster mai sus descrise, săgeţile mortale pornesc din eer şi zboară în direcţia unui întreg oraş, lo-vindu-i pe toţi locuitorii fără deosebire. Sunt însă documente ce lasă să se înţeleagă că ciuma era totuşi selectivă şi decima în primul rînd sărăcimea.
In legătură cu epidemia din Spania septentrională în 1599, B. Benassar a cules următoarele mărturii. Valladolid, 26 iunie: „In scurt timp au murit şi cîteva persoane din înalta societate, dar cei mai mulţi, tot dintre săraci". Sepulveda, 26 aprilie: „Toţi care au murit în acest oraş şi în împrejurimi sunt foarte săraci şi n-aveau... din ce să-şi ţină zilele51".
In criza
Pentru D. Defoe, ciuma din Londra în 1665 a făcut ravagii mai ales printre nu-
meroşii şomeri ai capitalei:
ei cea mai furioasă, de la mijlocul lui august la mijlocul lui octombrie, ea a secerat 30 sau 40.000 dintre aceşti oropsiţi care, de-ar fi fost să trăiască, ar fi ajuns desigur o grea povară din pricina sărăciei lor52."
La Marsilia în 1720, consilierii municipali vorbese despre „oamenii de rînd care aproape totdeauna fuseseră eei mai loviţi de ciumă". Şi medicul Roux precizează: „Această plagă a fost funestă pentru aceşti sărmani nevinovaţi, pentru femeile însărcinate care erau mai sensibile decît celelalte persoane şi pentru oamenii de rînd53."

Alte mărturii merg totuşi în sens contrar. Să ne amintim textul lui Boccaccio mai sus citat:
„Cîte palate măreţe, cîte case mîndre, cîte locuinţe, odinioară pline de slugi, de seniori şi de doamne, au văzut pierind pînă la unul pînă şi pe cel mai neînsemnat servitor! Cîte familii de vază, cîte falnice domenii, cîte averi faimoase au rămas lipsite de urmaşii legiuiţi54."
Descriind pe baza celor mai bune surse ciuma care a pustiit Milanul în 1630, Man-zoni, în Logodnicii, notează că epidemia, mărgmindu-se întîi la cartierele sărace, s-a întins apoi în restul oraşului: „Incăpăţîna-rea celor neîncrezători a cedat pînă la urmă în faţa evidenţei, mai ales cînd s-a văzut că epidemia, pînă atunci concentrată în rîndurile poporului, se răspîndeşte şi răpune din aproape în aproape o seamă de personaje mai cunoscute55."

La Marsilia, contagiunea s-a răspîndit de asemenea în tot oraşul pornind, e drept, din cartierele cele mai populate. Recunoscând că săracii au fost principalele victime, doctorul Roux putea aşadar conchide: „Ea (ciuma) loveşte cu nepăsare oameni de tot felul, bărbaţi, femei, tineri, bătrîni, slăbănogi, zdraveni şi avuţi, fără deosebire56."

Într-un cuvînt, bogat sau sărac, tînăr sau bă-trîn, dacă n-apucai să fugi din timp rămîneai în bătaia săgeţii cumplitului arcaş. Imaginată de mediile ecleziastice, bune cunoscătoare ale Apocalipsei şi sensibile la aspectul punitiv al epidemiilor, comparaţia între atacul ciumei şi ploaia de săgeţi care se abat pe neaşteptate asupra victimelor a avut ca rezultat promovarea în credinţa populară a sfîntului Sebastian. A intrat aici în joc una dintre legile ce domină universul magiei, şi anume legea contrastului care adeseori nu-i decît un caz par-181 ticular al legii similarităţii: asemănătorul iz-

goneşte asemănătorul pentru a suscita contrariul57. De vreme ce sfîntul Sebastian murise ciuruit de săgeţi, s-a ajuns la convingerea că el îi apără pe protejaţii săi de săgeţile ciumei. începînd din secolul al VH-lea, era invocat împotriva epidemiilor. Dar oultul său a luat o mare dezvoltare abia după 134858. De atunci pînă în secolul al XVIII-lea inclusiv, aproape că n-a existat biserică rurală sau urbană din universul catolic fără o reprezentare a sfîntului Sebastian ciuruit de săgeţi.

Descriind amănunţit o biserică din Porto în 1666, un preot portughez nu omite să menţioneze figurarea sfîntului Sebastijan:

„Imaginea sfîntului martir are de asemenea o cheie agăţată de-o săgeată ce-i străpunge inima; această cheie i-a fost înmînată de senatul municipal în timpul ciumei care a bîntuit acum şaptezeci de ani — Dumnezeu sa ne ferească de întoarcerea ei — pentru ca sfîntul să elibereze acest oraş de-o atît de grea năpastă, precum a făcut-o de atunci şi pînă acuma. De aceea nimeni nu cutează să-i ia această cheie59."

Cronicile de odinioară ce descriu epidemii de ciumă constituie un soi de muzeu al grozăviilor. Suferinţele individuale şi spectacolele halucinante pe străzi creează o imagine insuportabilă. In primul rînd, aceea a martiriului ciumaţilor. „Fierbinţeală de neîndurat, sufocări resimţite de bolnavi, febră galopantă, durere cumplită la vintre şi la subsuori": acesta e tabloul clinic stabilit în 1650 de un medic din Malaga60. Chirurgii îşi închipuiau că procedează corect încetrcînd să deschidă sau să cauterizeze tumorile recalcitrante. „Unele erau atît de vîrtoase, relatează D. Defoe, că nu puteau fi deschise cu nici un instrument; atunci, erau cauterizate în aşa fel încît mulţi pacienţi au murit nebuni de pe urma acestei torturi61." De la individual să trecem la colectiv. Iată Marsilia în 1720, aşa cum o vede un contem- 18

poran: „miasmele vătămătoare" se revarsă din casele în care putrezesc cadavre şi se înalţă din străzile pline de saltele, aşternuturi, rufă-rie, zdrenţe şi tot soiul de gunoaie dospite. Mormintele umplute de cadavre lasă la vedere „trupuri hidoase, unele umflate şi negre ca tăciunele, altele aşijderea umflate, albastre, vinete şi galbene, toate duhnind şi crăpate, mustind de sînge putred62" ... O ciumă era, aşadar, chiar şi pentru supravieţuitori, un traumatism psihic profund, aşa cum ni-1 descrie textul îngrozit al unui călugăr, martor al ciumei din 1630 la Milano:

El enumera dintr-o răsuflare „amestecul de morţi, muribunzi, suferinţă şi strigăte, urlete, groază, durere, spaime, frici, cruzime, tîlhării, gesturi deznădăjduite, lacrimi, chemări, sărăcie, mizerie, foame, sete, singurătate, închisori, ameninţări, pedepse, lazarete, unsori, operaţii, buboane, cărbuni, neîncredere, leşinuri63" . . .

Imagini de eoşmar, torent haotic de termeni a căror acumulare recreează totuşi coerenţa tragică a realităţii trăite.

3. O ruptură inumană

Cînd apare primejdia contagiunii, prima reacţie este aceea de a nu o vedea. Cronicile privitoare la epidemiile de ciumă dau în vileag neglijarea freGVentă de către autorităţi a măsurilor impuse de iminenţa pericolului. Nu-i totuşi mai puţin adevărat că mecanismul de apărare odată declanşat, mijloacele de protecţie se perfecţionează de-a lungul secolelor. în Italia, în 1348, în timp ce epidemia se răs-pîndeşte pornind din porturi — Genova,

Veneţia şi Pisa — Florenţa este singurul oraş din interior care încearcă să se apere de cotropitorul ce se apropie64. Aceleaşi inerţii se 183 repetă la Châlons-sur-Marne în iunie 1467

cînd, în pofida recomandării guvernatorului provinciei Champagne, autorităţile refuză întreruperea şcolilor şi a predicilor45, la Burgos şi la Valladolid în 1599, la Milano în 1630, la Neapole în 1656, la Marsilia în 1720, această enumerare nefiind exhaustivă. Desigur, asemenea atitudine îşi găseşte destule justificări îndreptăţite: se stăvilea astfel panica în rîn-durile populaţiei — de unde şi numeroasele 'interdicţii privind manifestările de doliu la începutul epidemiilor — şi mai ales menţineau relaţiile economice cu exteriorul, ştiind că un oraş supus carantinei era condamnat la dificultăţi de aprovizionare, falimentul afacerilor, şomaj, posibile dezordini pe străzi etc. Atîta vreme cît numărul deceselor provocate de epidemie era limitat, se mai putea trage nădejde că ea va regresa de la sine înainte de a fi pustiit toată cetatea. Mai profunde însă decît aceste raţiuni mărturisite sau măr-turisibile, erau desigur şi o seamă de motivări mai puţin conştiente: frica legitimă de ciumă determina amînarea cît mai mult cu putinţă a momentului de înfruntare făţişă. Medicii şi autorităţile căutau aşadar să se înşele pe ei înşişi. Liniştind populaţia, se linişteau la rîn-dul lor. în mai şi iunie 1599, cînd ciuma bîn-tuie cam pretutindeni în nordul Spaniei — şi cînd e vorba de alţii, termenul adevărat se foloseşte fără temeri —, medicii din Burgos şi Valladolid pun diagnostice menite să potolească spiritele în cazurile observate în propriul lor oraş: „Nu-i propriu zis siumă"; „este1 o boală curentă"; e vorba de „friguri intermitente, difterie, friguri persistente, junghiuri intercostale, catar, gută şi alte asemenea. ..' Unii au avut buboane, dar. .. (care) se vindecă lesne66".
Iată cum se petreceau în general lucrurile la nivelul puterii de decizie, atunci cînd ameninţarea molimei se preciza la orizontul unui oraş: autorităţile cereau examinarea de către medici a cazurilor suspecte. Deseori, aceştia 1S4

puneau un diagnostic liniştitor, venind astfel în întîmpinarea dorinţei secrete a corpului municipal; cînd însă concluziile lor erau pesimiste, municipalitatea numea alţi medici sau chirurgi pentru o contra-anehetă ce risipea negreşit primele îngrijorări. Acesta e scenariul care poate fi verificat la Milano în 1630 şi la Marsilia în 172067. Consilieri municipali şi tribunale de sănătate căutau aşadar să nu vadă nimic pentru a nu observa valul ameninţător al primejdiei, iar masa oamenilor se comporta la fel, lucru foarte bine descris de Manzoni în legătură cu epidemia din 1630 în Lombardia:
„După veştile sumbre care soseau din localităţile contaminate, din acele localităţi care formează în jurul [Milanului] o linie semi-circulară la o distanţă de cel mult douăzeci de mile de oraş într-unele puncte, într-alte câteva de numai zece, cine să nu-şi închipuie o tulburare generală, o seamă de precauţiuni grabnice sau măcar o îngrijorare sterilă! Şi totuşi, memoriile epocii sunt de acord măcar într-o privinţă, şi anume că nimic din toate astea nu s-a întîmplat. Foametea din anul precedent, jafurile soldăţimii, chinurile sufleteşti părură mai mult decît suficiente pentru a explica această mortalitate. Cine pe străzi, în prăvălii, în case, arunca o vorbă despre primejdie, cine pomenea de ciumă era mtîmpinat cu rîsete neîncrezătoare, cu zeflemele, cu un dispreţ amestecat cu mînie Aceeaşi neîncredere, mai bine zis, aceeaşi orbire, aceeaşi încăpăţînare precumpănea în Senat, în Consiliul decurionilor*, în opinia tuturor organelor magistraturii68".
Aceleaşi atitudini colective au reapărut la Paris în timpul holerei din 1832. In joia a
* Magistraţi municipali. (N. tr.).

treia din postul Paştelui*, Le Moniteur a anunţat trista veste a epidemiei care se pornise. In primul moment însă, lumea a refuzat să dea crezare acestui ziar prea oficial. H. Heine povesteşte:

„Cum era joia a treia din postul Paştelui şi-o vreme încîntătoare sub soarele strălucitor, parizienii se zbenguiau plini de voioşie pe bulevarde unde s-au văzut chiar măşti care, parodiind culoarea bolnăvicioasă şi chipul răvăşit, luau în derîdere teama de holeră şi boala însăşi. în seara aceleiaşi zile, balurile publice s-au bucurat de mai multă căutare decît oricînd: rîsetele •cele mai trufaşe aproape că acopereau muzica asurzitoare; lumea se înfierbînta straşnic în hărmălaia generală, dansuri mai mult decît echivoce; toţi înghiţeau pe întrecute fel de fel de îngheţate şi de băuturi răcoritoare cînd, deodată, cel mai zglobiu dintre arlechini simţind cum un frig de gheaţă îi cuprinde picioarele, îşi scoase masca şi descoperi spre uimirea tuturor o faţă de un albastru vineţiu69."
La Lille, populaţia oraşului a refuzat să creadă în primejdia holerei. In primul moment, şi-a închipuit că e vorba de o născocire a politiei70.
Constatăm aşadar, în timp şi în spaţiu, un fel de unanimitate ţn respingerea unor cuvinte considerate ca tabuuri. Se evita rostirea lor. Sau, dacă se rosteau totuşi la începutul unei epidemii, ele erau introduse în locuţiuni negative şi liniştitoare, ca de pildă: „asta nu-i propriu zis ciumă". Numind boala ar fi însemnat s-o atragi şi să dărîmi astfel ultimul meterez care o mai ţinea la respect. Urma -totuşi momentul cînd numele groaznic al mo-
* Aşa numita mi-careme, cînd au loc mascarade .şi petreceri populare. (N. tr.).

limei nu mai putea fi evitat. Atunci panica se revărsa asupra oraşului.
Cea mai înţeleaptă soluţie era fuga. Se ştia că medicina e neputincioasă, iar leacul cel mai sigur era „o pereche bună de ciubote". Incepînd din secolul al XIV-lea, Sorbona le recomandase celor care puteau „să fugă degrabă, departe şi multă vreme71". Decameronul e alcătuit din taclalele hazlii ale tinerilor scăpaţi din infernul florentin în 1348. „Mi se pare cît se poate de potrivit, îi povăţuieşte Pampinea la începutul Primei zile, să urmăm şi noi pilda pe care atîţia ne-au dat-o şi încă ne-o mai dau, adică să părăsim grabnic locurile acestea72". Cei bogaţi, evident, erau primii care îşi luau tălpăşiţa, stîrnind astfel spaima colectivă. Cozile de la birourile ce eliberau permise de plecare şi certificate de sănătate, precum şi străzile blocate de mulţimea poşta-lioanelor şi a căruţelor ofereau atunci un spectacol obişnuit. Să ascultăm relatarea lui D. Def oe:
„Cei mai bogaţi, nobilimea şi gentry* din partea de vest [a Londrei în 1665] se grăbea să părăsească oraşul împreună cu fa-miile şi servitorii lor... Pe strada [mea] ... nu vedeai decît trăsuri şi căruţe cu bagaje,   femei,   copii,   servitorime73."
Exemplul celor bogaţi era urmat numaidecît de o bună parte din populaţie. Astfel la Marsilia în 1720:
„. . . De îndată ce se văzu că unii nobili îşi părăsesc locuinţele, o sumedenie de burghezi şi alţi locuitori îi imitară, şi-o vîn-zoleală nemaipomenită cuprinse oraşul că nu mai vedeai decît transporturi de mobile." Aceeaşi cronică mai precizează: „Toate porţile oraşului aproape că nu fac faţă mulţimii oare se îmbulzeşte să iasă . . . Toţi dezertează, toţi abandonează, toţi fug74."
• in engleză: mica nobilime. (N. tr.).

Aceeaşi scenă s-a repetat la Paris în momentul epidemiei de holeră din 1832. Evocînd „fuga burgheză" care s-a produs atunci, L. Cheva-lier notează: „în zilele de 5, 6 şi 7 aprilie, 618 cai de poştă sunt reţinuţi, iar numărul paşapoartelor a crescut la 500 pe zi; Louis Blanc apreciază la 700 numărul persoanelor transportate zilnic prin serviciile de mesagerie75."
Nu numai cei bogaţi părăseau un oraş ameninţat *de molimă. Fugeau şi săracii, fapt atestat la Santander în 1597, la Lisabona în 1598, la Segovia în anul următor (oamenii se refugiau în păduri76), la Londra în cursul epi-demilor din secolul al XVII-lea etc. Un medic din Malaga scria în timpul ciumei din 1650: „Molima s-a dezlănţuit cu atîta furie încît.. . oamenii au început să fugă la ţară ca nişte animale sălbatice; dar în sate, fugarii erau întîmpinaţi cu focuri de muschete77." Stampe engleze de epocă înfăţişează „mulţimi fugind din Londra" pe apă şi pe uscat. D. Defoe afirmă că în 1665, 200.000 de persoane (din mai puţin de 500.000) au părăsit capitala78 şi consacră o parte a relatării sale odiseii a trei refugiaţi — nişte meşteşugari — care întîl-nesc pe cîmpuri o ceată de pribegi. Celor trei fugari care şi-au (propus să străbată o pădure în direcţia Rumford şi

Brentwood, li se spune că „numeroşi refugiaţi din Londra plecaseră într-acolo, rătăcind prin pădurea din Henalt, la marginea Rumfordului, fără mijloace de subzistenţă şi fără locuinţe, trăind la voia întîmplării şi suferind nespus pe drumuri, din lipsă de ajutor79". Aşadar, teoretic, lumea avea dreptate să fugă de ciumă. Dar această dizlocare colectivă improvizată şi acest aflux la porţile unui oraş ce avea să se închidă curînd luau forme de exod: mulţi plecau la voia întîmplării fără să ştie unde vor ajunge. Scene care le anunţă pe cele cunoscute de Franţa, din alt motiv, în iunie 1940.

Iată acum oraşul asediat de maladie, pus în carantină, împresurat la nevoie de trupe, confruntat cu spaima cotidiană şi eonstrîns la un stil de existenţă cu totul deosebit de cel cu care era deprins. Cadrul familiar al existenţei e abolit. Insecuritatea se naşte nu numai din prezenţa maladiei, ci şi dintr-o destructurare a elementelor care alcătuiau ambianţa cotidiană. Totul este altfel. Şi în primul rînd oraşul e nefiresc de pustiu şi de tăcut. Multe case au rămas nelocuite. Dar, pe de altă parte, se iau măsuri grabnice de izgonire a cerşetorilor: elemente asocdale îngrijorătoare, nu sunt ei oare nişte semănători de ciumă? Şi unde mai pui că sunt jegosi şi răspîndesc duhori poluante. în sfîrşit, înseamnă nişte guri în plus de hrănit. Elocventă, în această privinţă, printre numeroase alte documente asemănătoare, o scrisoare trimisă din Toulouse, în iunie 1692, de un capitul*, Marin-Torrilhon, care se teme de ciumă:
„Pe aici bîntuie boli grele şi zilnic avem cel puţin 10 pînă la 12 morţi în fiecare parohie, plini de pete purpurii din cap pînă-n picioare. In împrejurimea Toulou-se-ului sunt două oraşe, Muret şi Gimond, din care locuitorii sănătoşi au fugit şi stau pe cîmp: la Gimond s-au pus străji ca în vreme de ciumă; în sfîrşit, pretutindeni domneşte mizeria. Săracii o să ne aducă aici cine ştie ce nenorociri dacă nu se va da neîntîrziat un ordin în privinţa lor; luăm măsuri ca să-i scoatem din oraş şi să nu lăsăm să pătrundă aici nici un cerşetor străin . ..".
într-o scrisoare ulterioară (fără îndoială din iulie), Marin-Torrilhon îşi exprimă uşurarea: „începem să respirăm un
* Numele vechilor magistraţi municipali din Tou-189 louse. (N. tr.).

aer mai bun de cînd s-a dat ordin oa săracii să fie închişi80."
Tot ca măsură de prevedere sunt ucise în masă animalele: purcei, cîini şi pisici. La Riom, în 1631, un edict prescrie suprimarea pisicilor şi a porumbeilor „pentru a se opri râspîn-direa bolii". O gravură în acvaforte de J. Ridder (muzeul Van Stolk, Rotterdam) înfăţişează cîţiva oameni care împuşcă nişte ani- j male domestice. Cartuşul din capul gravurii recomanda uciderea „tuturor clinilor şi a tuturor pisicilor din ogradă şi din jurul acesteia, pînă la o oră de mers pe jos81". Se pare că la Londra, în 1669, au fost stîrpiţi 40.000 de cîini şi de cinci ori pe atîtea pisici82.
Toate cronicile ciumei insistă de asemenea asupra interzicerii comerţului şi a activităţilor meşteşugăreşti, a închiderii prăvăliilor, şi chiar a bisericilor, a interzicerii tuturor distracţiilor, a evacuării străzilor şi pieţelor. Pînă şi clopotele sunt condamnate la tăcere. Călugărul portughez mai sus citat, care exaltă curajul confraţilor săi morţi în cursul epidemiilor anterioare, este un bun martor. De la el aflăm ce reprezenta ■ ciuma pentru contemporanii săi şi imensele perturbări pe care le provoca în comportamentele cotidiene:
„Dintre toate calamităţile acestei vieţi, ciuma este, fără doar şi poate, cea mai crudă şi într-adevăr cea mai cumplită. Pe buna dreptate o numim, prin antonomază, Răul. Căci nu-i pe lume vreun rău comparabil şi asemenea ciumei. De cum se aprinde în vreun regat sau în vreo republică focul acesta violent şi impetuos, ne este dat să-i vedem pe conducătorii municipali dezorientaţi, populaţiile îngrozite, gu-vernămîntul politic dezarticulat. Justiţia nu se mai bucură de ascultare; meşteşugurile lîncezesc; familiile se destramă, străzile îşi pierd însufleţirea. Pretutindeni domneşte o dezordine fără de margini. Totul e nu- 1fft

mai ruină. Căci totul a fost zdruncinat din temelii sub povara unei calamităţi atît de groaznice. Oamenii, fără deosebire de poziţie sau avere, sunt copleşiţi de o tristeţe de moarte. Suferind, unii de boală, ceilalţi de frică, dau faţă, la tot pasul, fie cu moartea, fie cu primejdia. Cei care ieri îi duceau pe alţii la groapă, astăzi sunt ei înşişi duşi şi aruncaţi uneori chiar peste morţii pe care îi îngropaseră în ajun.
Oamenii se tem pînă şi de aerul pe care îl respiră. Le este frică de cei morţi, de cei vii şi de ei înşişi, pentru că foarte adesea moartea se înveleşte în veşmintele cu care se acoperă chiar ei şi care celor mai mulţi le servesc de linţoliu, datorită deznodămîntului fulgerător ...
Străzile, pieţele, bisericile presărate de cadavre înfăţişează ochilor o privelişte sfî-şietoare, la vederea căreia cei rămaşi în viaţă ajung să pizmuiască soarta celor care au apucat să moară. Locurile populate par a se fi preschimbat în pustietăţi, iar această singurătate nefirească sporeşte frica şi deznădejdea. Prietenii nu se mai bucură de nici o milă, pentru că orice milă e primejdioasă. Cum toţi fierb în acelaşi cazan, aproape că nici nu poate fi vorba de îndurare între ei.
Toate legile iubirii şi ale naturii fiind înăbuşite sau uitate în grozăviile unei dezordini atît de cumplite, copiii sunt despărţiţi fără veste de părinţi, femeile de bărbaţi, fraţii sau prietenii unii de alţii ■— absenţă sfîşietoare a unor oameni pe care îi laşi vii şi nu-i vei mai revedea. Pier-zîndu-şi curajul firesc şi nemaiştiind ce povaţă să urmeze, bărbaţii umblă ca nişte orbi deznădăjduiţi care se poticnesc la tot pasul de frică şi de şovăielile lor. Cu plîn-sete şi bocete, femeile sporesc dezordinea şi chinurile, cerînd leacuri împotriva unei boli de nelecuit. Copiii varsă lacrimi ne-

vinovate, căci simt nenorocirea, deşi n-o pot înţelege83."
Tăiaţi de restul lumii, locuitorii se depărtează unii de alţii chiar în interiorul oraşului blestemat, temători să nu se contamineze reei-proo. Oamenii evită să deschidă ferestrele caselor şi să coboare în stradă. Fiecare se străduieşte să reziste, închis în casă, cu merindele pe care le-a putut aduna. Dacă trebuie totuşi să iasă ca să-şi cumpere strictul necesar, o seamă de precauţiuni se impun. Clienţii şi vînzătorii de articole de primă necesitate nu se salută decît de la distanţă, avînd grijă să aibă între ei o tejghea cît mai lată. La Milano în 1630, unele persoane nu se aventurau pe stradă decît înarmate cu un pistol, ca să ţină la respect orice eventual contagios84. La izolarea voluntară se adaugă sechestrările forţate, sporind astfel pustietatea şi tăcerea oraşului. Căci mulţi sunt blocaţi în casa lor, declarată suspectă şi supravegheată de un paznic, ba chiar bătută în cuie sau lăeătuită. Astfel, în cetatea asediată de ciumă, prezenţa celorlalţi nu mai aduce nici' o alinare. Vîn-zoleala familiară a străzii, zgomotele cotidiene care ritmau muncile şi zilele, întîlnirea cu vecinul în pragul uşii: toate acestea au dispărut. D. Defoe constată cu stupoare această „lipsă de comunicare între oameni85" ce caracterizează perioada de ciumă. La Marsilia în 1720, un contemporan evoca astfel oraşul său mort:
„. . . Toate clopotele au amuţit. . ., calm lugubru . .., în timp ce odinioară auzeai de hăt departe un fel de murmur sau un freamăt nedesluşit care-ţi lovea plăcut simţirea şi te umplea de bucurie .. ., din hornurile de pe acoperişurile caselor nu se mai înalţă pic de fum, de parcă nimeni n-ar mai locui acolo; .. . totul este încuiat şi interzis mai pretutindeni".

în 1832, tot la Marsilia, epidemia de holeră, va produce aceleaşi efecte. Dovadă această mărturie: „Ferestrele, uşile rămî-neau ferecate, casele nu dădeau semn de viaţă decît ca să se descotorosească de trupurile celor ucişi de holeră; puţin cîte puţin, toate locurile publice au fost închise; în cafenele, în locurile de întrunire, o solitudine mohorîtă; o tăcere de mormînt domnea pretutindeni86."
Tăcere opresivă într-un univers copleşit de neîncredere. Să citim în această privinţă o cronică italienească a ciumei din 1630, copiată de Manzoni:
„. . . Ceva şi mai funest şi mai sinistru decît mormanele de cadavre, care se îngrămădeau neîncetat sub ochii supravieţuitorilor, sub picioarele lor, preschimbînd întreg oraşul într-un imens mormînt, era neîncrederea reciprocă şi monstruozitatea bănuielilor . .. Ajungeai să-ţi suspectezi vecinul, prietenul, oaspetele. Şi asta nu-i totul: dulcile nume, duioasele legături de soţ, de tată, de fiu, de frate stîrneau groază; şi — lucru josnic şi groaznic de spus —, masa familială^ patul conjugal erau temute ca nişte capcane, ca nişte locuri în care se ascunde otrava87".

Aproapele devine primejdios mai cu seamă după ce a fost străpuns de săgeata ciumei: în acest caz, fie că-i închis în casă, fie că-i evacuat în mare grabă spre vreun lazaret din afara zidurilor oraşului. Ce deosebire faţă de tratamentul rezervat în vremuri normale bolnavilor pe care rudele, medicii şi preoţii nu mai ştiu cum să-i răsfeţe cu îngrijirile lor! In perioada de epidemie, dimpotrivă, rudele se îndepărtează, medicii nici nu se ating de cei molipsiţi, sau cît mai puţin cu putinţă, sau cu un băţ; chirurgii nu operează decît în mănuşi; infirmierii depun mîncarea, medicamentele şi pansamentele la >3 îndemîna bolnavilor, cît să le poată apuca, dar

mai mult nu se apropie. Toţi cei care se apropie de ciumaţi se stropesc cu oţet, îşi parfumează veşmintele, poartă măşti la nevoie; în preajma lor evită să-şi înghită saliva sau să respire pe gură. Preoţii dau absoluţiunea de la distanţă şi împart cuminecătura cu o spatulă de argint fixată pe un băţ măsurînd uneori peste un metru. Astfel, raporturile omeneşti sunt total perturbate: tocmai în momentul cînd nevoia de ceilalţi devine mai imperioasă — şi cînd, de obicei, se îngrijeau de tine — toţi te abandonează. In vremuri de ciumă singurătatea este inevitabilă.
Citim dintr-o relatare contemporană ciumei de la Marsilia în 1720: „(Bolnavul) e sechestrat într-o cocioabă sau în odaia cea mai dos-nică din casă, fără mobile, fără privată, a-coperit cu zdrenţe vechi şi cît mai folosite, singura uşurare a suferinţelor sale fiind doar un ulcior cu apă pus în fugă lîngă pat şi din care trebuie să bea singur deşi e stors de vlagă şi slăbit, adeseori nevoit să-şi caute fiertura la uşa odăii şi să se tîrască după aceea înapoi în pat. Degeaba se vaită şi geme, nimeni nu stă să-1 asculte[88] . . .".
De obicei, maladia îşi are riturile ei care îl leagă pe pacient de anturajul său; iar moartea, într-o şi mai mare măsură, urmează un ceremonial în care se succed toaleta funebră, priveghiul în jurul defunctului, aşezarea în sicriu şi înmormîntarea. Lacrimile, cuvintele rostite cu voce scăzută, evocarea amintirilor, pregătirea camerei mortuare, rugăciunile, cortegiul final, prezenţa rubedeniilor şi a prietenilor: tot atîtea elemente constitutive ale unui rit de trecere ce trebuie să se desfăşoare în ordine şi decenţă. Dimpotrivă, în perioadă de ciumă, ca şi pe timp de răboi, sfîrşitul oamenilor se desfăşura în condiţii intolerabile de groază, de anarhie şi de abandon a datinilor celor mai adînc înrădăcinate în inconştientul colectiv. Primul efect în asemenea perioade este abolirea morţii 1

personalizate. La Neapole, la Londra sau la Marsilia, în toiul epidemiilor, ciumaţii piereau zilnic cu sutele, şi chiar cu miile. Spitalele şi barăcile improvizate în pripă erau tixite de muribunzi. Cum să te mai ocupi de fiecare în parte? în afară de aceasta, mulţi nici nu apucau să ajungă pînă la lazarete căci mureau pe drum. Toate relatările epidemiilor de odinioară menţionează cadavrele de pe străzi, chiar si la Londra, unde, în 1665, autorităţile par să fi stăpînit totuşi într-o mai mare măsură numeroasele probleme ridicate de molimă. Jurnalul lui D. Defoe precizează: „Nu era chip să treci pe vreo stradă fără să vezi cîteva cadavre pe jos[89]". în consecinţă, nici vorbă nu putea fi de pompe funebre pentru cei bogaţi sau de vreo ceremonie, oricît de modestă, pentru sărăcime. Nici clopote, nici luminări în jurul unui sicriu, nici eîntări şi, deseori, nici mormînt individual, în mersul firesc al lucrurilor, oamenii încearcă să camufleze aspectul hidos al morţii în spatele unui decor şi al unor ceremonii care sunt nişte machiaje în fond. Defunctul îşi păstrează respectabilitatea şi prilejuieşte un fel de cult. în perioadă de ciumă, dimpotrivă, dată fiind credinţa în efluviile malefice, se impune în primul rînd evacuarea cît mai grabnică a cadavrelor. Ele sunt scoase la repezeală din case, uneori coborîte chiar cu frînghiile pe fereastră. „Corbii" le înhaţă cu nişte cîrlige fixate în oapul unor minere lungi şi le aruncă claie peste grămadă în hidoasele tumbăraie evocate de toate cronicile relative la molime. Cînd aceste cărucioare lugubre apar într-un oraş, precedate de purtătorii de clopoţei, e semn că epidemia a trecut peste toate barajele. Nu trebuie să căutăm prea departe de unde a scos Bruegel ideea căruţei tixite cu schelete ce figurează în Triumful morţii de la Prado. Era firesc ca cel puţin o dată în viaţă orice orăşean să fi trăit o ciumă şi să fi asistat la uluitorul du-te-vino al tumbăraielor între case şi gropile comune. Să-1 mai 195 recitim în privinţa asta pe D. Defoe:

j;
„. . . Întregul spectacol te cutremură de groază: şareta căra şaisprezece sau şaptesprezece cadavre înfăşurate în cearşafuri sau pături, unele atît de prost învelite încît cădeau despuiate printre celelalte, care dealtfel nu se sinchiseau de asemenea necuviinţă, cu toţii fiind morţi şi urmînd să se amestece laolaltă în groapa comună a omenirii. Şi pe bună dreptate putea fi astfel numită, căci acolo nu-şi mai avea locul nici o deosebire între bogaţi şi săraci. Alt fel de îngropăciune nu exista şi nu s-ar fi putut găsi des-'; tule sicrie dat fiind numărul uluitor al * celor care piereau într-o calamitate ca B: asta90".
Şelarul adus în scenă de Defoe mai povesteşte că în parohia sa „în repetate rînduri şaretele morţilor au fost găsite pline de cadavre la porţile cimitirului, fără clopotar, fără vizitiu, fără nimeni91". Oraşele ciumate nu mai reuşeau să-şi absoarbă morţii. Astfel, în timpul marilor molime, nimic nu mai deosebea sfîrşitul oamenilor de cel al dobitoacelor. La timpul său, descriind epidemia (care fără îndoială că nu era de ciumă) din 430—427, Tucidide notase: „(Atenienii) piereau ca nişte vite". (II, 51). Tot astfel, între secolele XIV şi XVIII, oontagioşii din toate oraşele Europei, părăsiţi în agonia lor, odată decedaţi, erau zvîrliţi claie peste grămadă, ca nişte cîini sau oi în gropile acoperite numaidecît cu var nestins. Pentru supravieţuitori, abandonarea riturilor liniştitoare ce însoţesc în timpuri normale plecarea de pe această lume e o adevărată tragedie. Cînd moartea este astfel demascată, „indecentă", desacralizată, atît de colectivă, anonimă şi respingătoare, o populaţie întreagă riscă disperarea sau nebunia, fiind brusc privată de ceremoniile seculare care în încercările de pînă atunci conferiseră morţii demnitate, securitate şi identitate. De unde şi bucuria marsiliezilor cînd, la sfîrşitul epidemiei din 1720, au văzut iar dricuri pe străzi92. Era 196

semnul sigur că molima părăseşte oraşul, lumea regăsind astfel deprinderile şi ceremoniile secu-rizante din vremuri normale.
încetarea activităţilor familiare, tăcerea oraşului, solitudinea în maladie, anonimatul în moarte, abolirea riturilor colective de bucurie şi de tristeţe: toate aceste rupturi brutale de datinile cotidiene se însoţeau cu neputinţa radicală de a concepe proiecte de viitor, „ini~ ţiativa" aparţinînd, din acel moment, pe de-a-n-tregul ciumei93. Or, într-o perioadă normală, chiar şi bătrînii acţionează în funcţie de viitor, asemenea celui din La Fontaine care nu numai că îşi clădeşte casă, ci plantează şi copaci. Nu-i omenesc să trăieşti fără proiecte. Epidemia te obligă totuşi să consideri fiece minut o amînare şi să n-ai în faţă alt orizont decît acela al unei morţi apropiate. Regretînd că a rămas la Londra, şelarul lui Defoe se străduieşte să iasă din. casă cît mai puţin cu putinţă, îşi mărturiseşte într-una păcatele, se lasă în voia Domnului, îşi pune nădejdea în post, umilinţă şi meditaţie. „Timpul care-mi rămînea, scrie el, îl foloseam citind şi scriind aceste însemnări despre cele cîte mi se întîmplau zi cu zi94". La Marsilia, în 1720, cînd se vădise limpede că primejdia domneşte pretutindeni în oraş, un contemporan încredinţează jurnalului său această mărturisire de neputinţă: „[De acum înainte nu-i] altă cale de urmat decît să ceri îndurare Domnului, pregătindu-te de moarte95". Destructurînd ambianţa cotidiană şi închizînd drumurile spre viitor, ciuma zdruncina astfel de două ori temeliile psihismului: atît cel individual cît si cel colectiv.

4. Stoicism şi depravare; descurajare şi nebunie

Or, medicina de pe vremuri considera că descurajarea morală şi frica predispun la molip-197 sire. Numeroase lucrări savante apărute în se-

colele XVI—XVIII sunt de acord cu acest punct de vedere. Paracelsus consideră că singur aerul stricat nu poate provoca ciuma. El nu produce maladia decit combinîndu-se în organismul InosfcrU cu plămada groazei. Ambroise Pare arată că în perioada de „febră pestilentă", „trebuie să fii vesel, într-o societate aleasă şi restrînsă, şi din cînd în cînd să asculţi cîntăreţi şi instrumente muzicale, iar alteori să citeşti şi să asculţi vreo lectură hazlie96" ... Un medic loren din secolul al XVII-lea afirmă cu emfază pe tema ciumei: „O, linişte! prietenă scumpă sufletului, tu păstrezi celestele

chei ale sănătăţii97." Un confrate de-al său din Auvergne vede şi el în comportamentul stoicilor un excelent mijloc de a îndepărta ciuma prin faptul că
„ei nu ştiu ce-i frica, nici teama, nici emoţia; şi într-adevăr, toţi marii învăţaţi socot că singură groaza de această boală e de ajuns ca s-o şi provoace într-un climat suspect. Aceasta vine din imaginaţie şi din inima speriată care-i atît de slabă încît nu mai rezistă la acest venin98".
Aceeaşi opinie şi sub pana eruditului italian Muratori, care publică în 1714 un tratat despre felul de a te comporta în timpul molimei:
„Aprehensiunea, scrie el, teroarea şi melancolia sunt şi ele o ciumă, căci dereglează optimismul nostru (disordinando la fantasia) şi dispun masa umorilor să primească prea uşor, şi într-un fel să şi atragă de departe, otrava ce domneşte [în aer], aşa precum experienţa a vădit într-o infinitate de cazuri99."
în acelaşi spirit, autorul unui document statistic, contemporan epidemiei de holeră din 1832, va scrie:

„S-a considerat că în multe cazuri emoţiile puternice ale sufletului pot agrava starea bolnavilor şi chiar pot îmbolnăvi; astfel au fost trecute printre cauzele holerei excesele de muncă, pornirile de mînie, amărăciunile neaşteptate, toate afecţiunile morale în sfîrşit, şi mai cu seamă frica100".
Asemenea păreri explică faptul că în secolul al XVII-lea, în timpul unei epidemii de ciumă, autorităţile din Metz au ordonat organizarea unor petreceri publice pentru a reda curaj şi însufleţire locuitorilor decimaţi de molimă. Un tablou de A. Mignette (muzeul din Metz) reaminteşte aceste festivităţi101.
Dar pînă unde trebuie împinsă voioşia? A. Pare îşi precizează sfaturile mai sus citate invitîndu-i pe locuitorii unei cetăţi lovite de ciumă să evite frecventarea femeilor şi excesele alimentare:
„Cu atît mai vîrtos cu cît datorită lor (femeilor) puterile şi virtuţile scad, iar efluviile vitale* se resorb şi slăbesc, mai cu seamă îndată după masă, pentru că se leneveşte stomacul, ceea ce duce la o mai grea mistuire, din care purced stricăciune şi felurite alte neajunsuri; de unde putem conchide că adevărata ciumă este jupîniţa Venus cînd i te laşi pradă peste măsură. De asemenea trebuie să te păzeşti de o viaţă ; trîndavă cum şi de mîncarea şi băutura fără de măsură; căci asemenea lucruri nas« deopotrivă obstrucţiuni şi umori stricate, de pe urma cărora cei care fac astfel de excese mai lesne se molipsesc de ciumă102."
Se impune în consecinţă proscrierea oricărui raport sexual în timp de epidemie? Aşa susţine doctrina unui chirurg din Metz, pe care
* In original: „les esprits". în vechea fiziologie, prin „esprits animaux", „vitaux" sau pur şi simplu „esprits" se înţelegea fluidul imaginar format în inimă [199 şi creier care distribuie viaţa în tot trupul. (N. tr.).

medicul Bompart din Clermont o combate totuşi în 1630, sprijinindu-se pe autoritatea unui confrate germanic:
„Un învăţat german spune că separarea bărbaţilor şi a femeilor duce la tristeţe şi melancolie şi că el însuşi a văzut murind într-un oraş toate femeile despărţite de bărbaţi şi nu vede altă cauză decît despărţirea103."
Cu excepţia cîtorva divergenţe de amănunt, toţi aceşti practicieni recomandă pînă la urmă acelaşi lucru: vom evita mai bine ciuma dacă nu ne vom lăsa copleşiţi de spaimă, dacă ne vom înarma cu voioşie şi cu o doză bună de seninătate stoică. Dar acestea sunt cuvintele şi sfaturile unei elite intelectuale şi morale. Unei mulţimi de obicei puţin îi pasă de stoicism, iar cei care se lăsau pradă beţiei şi des-frîului n-o făceau din optimism. într-adevăr, toate cronicile epidemiilor menţionează, ca o constantă, comportamentul oamenilor care, în timp de molimă, cad cu frenezie în excese şi desfrîu^ „Fiecare, scrie Tucidide, şi-a dat frîu liber în căutarea plăcerilor cu o îndrăzneală pe care înainte o ascundea104." Boccaccio spune l acelaşi lucru în Decameron:

„. . . [Alţii în schimb] erau încredinţaţi că leacul cel mai bun pentru o boală atît de cumplită e să bei vîrtos şi să-ţi împlineşti toate (poftele, să-ţi faci mendrele cutreie-rînd oraşul şi cu cîntecul pe buze să-ţi mulţumeşti din plin năravurile, să rîzi şi să faci haz de necaz. Ca să treacă vorba în faptă cît mai temeinic, colindau zi şi noapte cîndumile, 'bînd pe rupte şi fără măsură. Dar şi mai deşănţat se aşterneau pe chef în casa cui adulmecau prilej de zăbavă şi desfătăciune105."

In Jurnalul ciumei, D. Defoe consemnează la ; rîndul său, în legătură cu Londra anului 1665, J că „tot soiul de crime, şi chiar de excese şi 200

destrăbălări se practicau pe atunci în oraş106." Ni se spune că la Marsilia, în 1720, „se constata un dezmăţ general, un desfrîu nestăpînit, o depravare groaznică107". Asemenea comportamente nu corespundeau evident întru nimic cu cele, lucide şi senine, preconizate de medici. Erau orice, numai curaj nu. în schimb, uneori erau în mod ostentativ provocatoare, ca şi cum provocarea ar fi putut conjura maladia. De unde şi unele scene care puteau părea atît de neverosimile încît ai ezita să le transpui pe scenă sau pe ecran. La Londra, în 1665, un biet om sănătos, care tocmai urmase pînă la groapa comună căruţul în care se aflau nevasta şi copiii săi, e condus, zdrobit de durere, într-o circiumă. Acolo, nişte indivizi puşi pe băutură îl iau la rost: de ce nu se întoarce la groapa de la care vine? Şi de ce n-a sărit şi el într-însa ca să urce mai iute în cer? Cum şelarul lui D. Defoe, care asistă la scenă, sare în apărarea nefericitului, iată-1 batjocorit la rîndul său: mai bine i-ar sta acasă să-şi spună rugăciunile şi să aştepte căruţa morţilor să vină să-1 ia şi pe el108! La Avignon, în 1722, nişte infirmiere au fost izgonite pentru imoralitate şi pentru că jucaseră capra cu cadavrele ciumaţilor109.

Aceste purtări profanatoare erau probabil destul de rare. Frecvente, în schimb, erau chiolhanurile şi destrăbălările inspirate de pofta dezlănţuită de a profita de ultimele clipe de viaţă. Era o formă de cârpe diem, trăită cu o intensitate exacerbată de iminenţa cumplitei morţi. La un interval de optsprezece secole Tucidide şi Boccaccio descriu acelaşi fenomen:

La Atena în secolul al IV-lea, înaintea erei noastre: „ . . . Lumea căuta foloasele şi desfătările grabnice, căci viaţa şi bogăţiile erau ' deopotrivă de trecătoare. . . Plăcerea şi toate mijloacele de-a o obţine, iată ce se socotea frumos şi util. Nici teama de 201 zei, nici legile omeneşti nu opreau pe ni-

meni: evlavios ori nelegiuit era totuna cînd se vădea limpede că toată lumea piere de-a valma; mai mult, nimeni nu credea că va trăi destul ca să dea socoteală de greşelile sale. Mult mai importantă era sentinţa gata rostită şi ameninţătoare; pînă să i te supui, mai cu folos era să-i smulgi vieţii un pic de bucurie110."

. La Florenţa, în secolul al XIV-lea, Boccaccio, după ce îi evocase pe cei care, în timpul Ciumei Negre, alergau numai după plăceri şi zăbavă, comentează astfel atitudinea lor:

„Nimic mai lesne de altminterea. Toţi pierdeau orice speranţă de viaţă şi-şi părăseau avutul lăsîndu-se la voia întîmplării.. .; în-rîurirea şi puterea legilor omeneşti se destrămau şi se prăbuşeau cu totul. Apărătorii şi oamenii legii erau cu toţii morţi, bolnavi ori atît de lipsiţi de ajutoare că nu le mai stătea nimic în putere. De aceea, oricine putea să-şi facă de cap cum poftea111."

La Londra, în 1665, a-au verificat aceleaşi comportamente, aşa cum aflăm de la Thomas Gumble în Viaţa generalului Monk:

„Nelegiuirea şi mîrşăvia se înstăpîniseră atît de temeinic, — şi cu ruşine o spun —, că în timp ce într-o casă unii gemeau în cătuşele Morţii, se întîmpla adesea ca alţii, în casa vecină, să se dedea la tot felul de excese112."

In definitiv, această lăcomie de viaţă era provocată şi ea tot de frica unei scadenţe la care oamenii se străduiau să nu se gîndească. Exaltarea necontrolată a valorilor vieţii era un fel de a scăpa de obsesia chinuitoare a morţii113. Altă ispită cînd se pare că ciuma nu se va opri decît după ce îi va fi ucis pe toţi: să te laşi pradă descurajării. Există spectacole eum- 202

plite care sfîrşesc prin a zdruncina caracterele cele mai dîrze. Monseniorul de Belsunce, care n-a vrut sub nici un motiv să părăsească Marsilia în 1720 ■— şi a anunţat acest lucru —, care văzuse murind în casa lui unsprezece persoane, care îi spovedise şi-i alinase pe muribunzii „zvîrliţi afară din casele lor şi puşi printre morţi pe saltele", a cunoscut totuşi slăbiciunea şi frica şi, o bucată de vreme, n-a mai ieşit în stradă. Pe 3 septembrie, îi scria arhiepiscopului de Arles:

„Mi-a fost nespus de greu să obţin îndepărtarea celor o sută cincizeci de cadavre pe jumătate putrezite şi sfîrtecate de cîini, care se aflau la intrarea casei mele şi răs-pîndiseră molima şi la mine, astfel că mă văd silit să-mi găsesc locuinţă aiurea. Ne-maiputînd să îndur duhoarea şi spectacolul atîtor cadavre îngrămădite pe străzi, zile de-a rîndul nici n-am ieşit din casă. Am cerut un om de pază care să împiedice depunerea cadavrelor pe străzile învecinat*/«.«

In momentul cînd episcopul de Marsilia formula această mărturisire, consilierii municipali îi scriau mareşalului de Villars, guvernatorul Provenţei, comunicîndu-i neputinţa lor. Epidemia atinsese atunci paroxismul. La un stadiu similar al molimei, Jurnalul lui D. Defoe înregistrează aceleaşi reacţii la Londra în 1665. Magistraţi şi populaţie se lăsau pradă deznădejdii :

„în cele din urmă, lordul-primar a dat ordin să nu se mai aprindă focuri pe străzi, întemeindu-se mai ales pe faptul că ciuma era atît de violentă încît sfida vădit toate eforturile, şi cu cît se făcea mai mult pentru a o combate, ea părea mai degrabă să se înteţească decît să scadă. Această descurajare a magistraţilor provenea într-adevăr mai degrabă din neputinţa lor, decît din

lipsă de curaj. . .; nu-şi cruţau osteneala şi nu se cruţau nici pe ei înşişi, dar totul era zadarnic, epidemia bîntuia, oamenii erau atît de îngroziţi îneît, aşa cum am spus, sfîrşeau prin a se lăsa pradă deznădejdii115."

Un rezultat al acestei descurajări colective, relatează D. Defoe, a fost acela că londonezii au ► ajuns să nu se mai ferească între ei şi să nu mai stea închişi în casă, umblînd peste tot şi oriunde: la ce bun să iei măsuri de precauţie, îşi spuneau, de vreme ce „asta ne aşteaptă pe toţi11"5"? Totuşi disperarea şi deprimarea i-au împins pe unii dincolo de limitele fatalismului. Unul ajungea „lunatic" sau „melancolic", altul se sfîrşea de tristeţe după dispariţia alor săi, unul murea de frică, altul se spînzura117. D. Defoe afirmă:" .. . De necrezut numărul celor care, aiurind cuprinşi de nebunie, pentru că nu mai puteau îndura grozăvia bolii şi chinurile pricinuite de tumori, se înverşunau chiar asupra lor înşişi şi-şi puneau capăt zilelor118.',' Să amintim aici cazul semnalat de Montaigne al ţăranilor ameninţaţi de ciumă, care îşi săpau singuri groapa şi se culcau să moară acolo, aeoperindu-se tot ei cu pămînt: gest marcat deopotrivă de disperare şi de un sumbru curaj.

„Unul îşi săpa groapa deşi era sănătos; alţii se lungeau acolo încă de vii, iar un rîndaş de-al meu a tras pămîntul peste el cu mîi-nile şi cu picioarele chiar în timp ce murea**. Şi Montaigne îi compară pe aceşti îngropaţi de vii de bună voie cu soldaţii romani, „găsiţi după ziua de la Cannae*, cu capul înfundat în nişte găuri pe care le scobiseră şi le umpluseră cu mîinile lor înăbuşindu-se acolo119."

• Oraşul străvechi din Italia unde armata romană
a fost zdrobită de cartaginezii lui Hanibal în ziua de
2 august 216 î.e.n. (N. tr.).

Or, întîmplări asemănătoare s-au produs la Malaga şi la Londra în mijlocul secolului al XVII-lea. Era vorba aşadar de o atitudine care s-a repetat de la o ţară la alta, sub efectul aceloraşi cauze.
„Această molimă, scrie medicul din Malaga, a provocat grozăvii nemaipomenite. O femeie s-a îngropat de vie ca să nu ajungă prada animalelor, iar un bărbat, după ce şi-a îngropat fiica, şi-a făcut singur coş-', eiugul şi a murit acolo alături de ea120..." l La rîndul său, D. Defoe îi menţionează în Jurnalul ciumei pe „acei bieţi nebuni care vroiau... în delirul lor, să se îngroape singuri121."
Misionari francezi din Volta Superioară m-au încredinţat că, în timpul foametei din 1972— 1973, au fost spectatprii unor comportamente similare, atestate şi în timpul asediului oraşului La Rochelle în 1628.
Descriind ciuma din Milano în 1630, A. Manzoni nota: „Odată cu perversitatea a sporit şi demenţa122." Putem spune cu deplină certitudine că nebunia pîndea orice populaţie asediată de epidemie. Această nebunie se trăda fie prin gesturi individuale aberante ■— am amintit cîteva mai sus —, fie prin porniri de mînie colectivă care vor fi evocate mai departe, unele neexcluzîndu-le pe celelalte. Asemenea atitudini se explică prin prăbuşirea structurilor familiare, prin desocializarea morţii, prin alterarea raporturilor umane, prin spaima permanentă şi sentimentul neputinţei. In Jurnalul ciumei, D. Defoe menţionează de şaisprezece ori cazul bolnavilor care deschideau ferestrele ca să-şi urle spaimele, iar cuvintele „nebuni", „nebunie", „delir" revin frecvent sub pana lui. Dovadă aceste două texte:
„. . . Aceste spaime, aceste temeri ale populaţiei au împins-o la o sumedenie de acte de slăbiciune, de nebunie şi de perver-

sitate pentru care n-avea nevoie de încurajări123."
„Pe măsură ce jalea creştea în acele vremuri cumplite, rătăcirea populaţiei sporea, în groaza lor, oamenii săvîrşeau nenumărate acţiuni tot atît de extravagante ca şi cele ale bolnavilor în chinurile lor, şi era foarte emoţionant să-i vezi cum urlă, plîng şi-şi frîng mîinile pe stradă124 .. .".
Ce coşmar poate fi viaţa într-un oraş unde moartea pîndeşte la fiecare poartă! Jurnalul ciumei de D. Defoe — documentul cel mai bun despre o ciumă, deşi e vorba de un roman — este plin de scene halucinante şi de în-tîmplări zguduitoare: oameni care urlă cînd apare căruţa morţilor; un bolnav care dănţu-ieşte în pielea goală pe stradă, mame „împinse la disperare, la delir, la nebunie" care îşi ucid copiii; un ciumat legat de patul de suferinţă care se eliberează aprinzîndu-şi aşternutul cu
0 luminare; un molipsit „nebun furios" care cîntă pe stradă de parcă ar fi beat şi se nă pusteşte asupra unei femei însărcinate ca s-o îmbrăţişeze şi s-o molipsească şi pe ea125. E de mirare dacă în spiritele atît de traumatizate se dezvoltă asemenea propensiuni morbide? Tot în legătură cu ciuma de la Londra din 1665, Samuel Pepys vorbeşte despre nebunia care împinge populaţia oraşului (tocmai pentru că i s-a interzis) să se îmbulzească în urma cada vrelor, ca să vadă cum sunt îngropate126". Aşa face, o dată cel puţin, şi comerciantul căruia
1 se atribuie povestirea lui D. Defoe. împins „irezistibil" de „curiozitate", se duce la mar

ginea unei „prăpăstii" — o groapă — în care
au şi fost îngrămădite 400 de persoane. Şi se
duce noaptea, ca să asiste la aruncarea tru
purilor, căci ziua n-ar fi văzut decît pămîntul
proaspăt răscolit127.
Această anecdotă ne ajută să înţelegem de ce şi cum Ciuma Neagră, şi cele care i-au urmat într-un ritm precipitat, au modificat 206

inspiraţia artei europene, orientînd-o, mai mult decît înainte, spre evocarea violenţei, a suferinţei, a sadismului, a demenţei şi a macabrului128.
„Proiecţiile" iconografice, un fel de exorcism al flagelului, constituie, împreună cu fuga şi cu agresivitatea, reacţii obişnuite în faţa unei frici care se transformă în angoasă. H. Mollaret şi J. Brossollet au arătat în această privinţă pe bună dreptate că ciuma fusese „un izvor de inspiraţie artistică neglijat", din secolul XIV pînă în secolul XIX, de la frescele lui Orcagna din biserica Santa Croce din Florenţa pînă la Ciumaţii de la Iaffa de Gros şi Spitalul ciumaţilor de Goya. Pare aproape sigur că tema Dansului macabru s-a născut odată cu marea pandemie din 1348 şi este semnificativ că eflorescenta ei s-a situat între secolele XV şi XVIII, adică în perioada cînd ciuma constituia o primejdie acută pentru populaţii129. Legătura dintre ciumă şi comanda unui dans macabru e atestată mai cu seamă în cazul celei, de la Lubeck (Marienkirche, 1463), al celei de la Fiissen (capela Sfînta-Ana 1600) — oraşul acesta fiind pustiit de ş^idemiile din 1588, 1583 şi 1598 —, al celei de la Basel (1439) reprodusă de Merian*. Cu privire la cariera şi supravieţuirea acestei teme, o precizare este revelatoare: dansul macabru desenat pentru xilogravură către 1530 de Holbein cel Tînăr la Londra (unde el însuşi a murit de ciumă cu treisprezece ani mai tîrziu) a cunoscut 88 de ediţii diferite între 1530 şi 1844130. Acelaşi spirit şi acelaşi repertoriu iconografic al dansurilor macabre întîlnim în gravurile unui italian din secolul al XVII-lea. Stefano Della Bella (către 1648), care vor să fie o evocare a ciumei de la Milano în 1630: moartea ia cu sine un copil, tîrăşte un bătrîn în mormînt, aruncă un tînăr într-o fîntînă, fuge cu o femeie
Autorul nu precizează care anume dintre mem-brii acestei familii de pictori şi gravori germano-el->' veţieni din secolul al XVII-lea. (N. tr.).

pe care şi-a aruncat-o pe umeri cu capul în jos™.
Cu un realism morbid, artiştii se străduieso să redea caracterul hidos al ciumei şi coşmarul trăit cu ochii deschişi de contemporani. Ei au insistat — s-a spus asta — asupra deceselor fulgerătoare şi a aspectelor celor mai odioase, mai inumane şi mai respingătoare ale molimei132. Anumite amănunte revin ca un topos, de exemplu copilul care se agaţă de sînul îngheţat al cadavrului matern. îl găsim, printre altele, într-un desen de Rafael, în Sfîntul Rocus rugîndu-se pentru ciumaţi de Domenichino (Genova, palatul Rosso), în cele două pînze de Poussin — O Epidemie la Atena (Richmond, galeria Cook), şi Ciuma Filistenilor (Luvru) —, precum şi în toate operele ce glorifică devotamentul sfîntului Carlo Bor-romeo, apoi al nepotului său Federigo, la Milano. El figurează de asemenea în prim-planul compoziţiei lui Tiepolo, Sfinta Tecla eliberînd oraşul Este de ciumă (în catedrala acestui oraş) etc.
Un număr însemnat de reprezentări figurate sugerează prin atitudinea personajelor duhoarea muribunzilor şi a cadavrelor. Unul îşi astupă nasul şi se întoarce dinspre muribund schimonosindu-se (Ciuma la Basel de H. Hess, Kupferstichkabinett, Basel); altul — un medio — nu se apropie de bolnav deeît cu o batistă la nas (ilustraţie în Fascicul Medecine [sic] te Antwerpens Muzeul de istoria medicinei, Amsterdam); în fine altul, în Pestilenza de G. Zumbo (în ceară policromă, Muzeul naţional de sculptură Bargello, Florenţa), care depune un cadavru într-o gropniţă, şi^a înnodat o batistă peste nas şi-şi dă capul pe spate într-un gest de groază. Mulţi pictori, printre care Poussin, aşază lîngă sugarul încleştat de cadavrul mamei sale un al treilea personaj care, astu-pîndu-şi nasul, încearcă să ia cu el copilul.

în sfîrşit, artiştii au vrut să restituie — fără îndoială pentru a se elibera de ea şi a o neu-

traliza — oroarea creată prin îngrămădirea cadavrelor şi promiscuitatea insuportabilă dintre morţi şi supravieţuitori. Leşuri risipite pe străzi şi putrezind înainte de a fi ridicate, căruţe sau bărci tixite care cedează sub povară, cadavre trase cu cîrlige sau legate de coada unui cal, bolnavi şi morţi atît de înghesuiţi în lazaretele suprapopulate, incit nu poţi face un pas fără să-i calci în picioare, sunt tot atîtea scene autentice care revin nelipsit, de la o compoziţie la alta, în gravurile consacrate de L. Rouhier în 1657 Ciumei de la Roma (Copenhaga, Universitatea de medicină) ca şi în celebra Piazza del Mercatello la Neapole în 1656, unde M. Spadaro nu scuteşte privitorul de nici un amănunt: convulsiile şi rugile muribunzilor, balonările putrefacţiei, viscerele disputate de şobolani, morţii aduşi în cîrcă sau cu lectica etc. Acestei iconografii, prea veridică din nefericire, îi răspund nu numai relatările timpului, ci şi evocarea ciumei făcută de Scudery*:

Les morts et les mourants pesle-mesle estendus
Y sont horriblement en tous lieux confondus.
Icy, l'un tout livide, espouvante la veue, Icy, l'autre tout pasle, est un mort qui remue;
Et lors qu'on voit tomber tous ces spectres mouvans,
Ou ne discerne plus les morts et les vivans. Leurs regards son affreux, leur bouche est entr'ouverte.
Ils n'ont plus sur les os qu'une peau toute verte;
Et dans ces pauvres corps â demy descouvers,

* Geor9es de Scudery (1607—1701), poet dramatic şi romancier francez. (N. tr.).

Parmy la pourriture, on voit grouiller les vers133* . ..

Fiind vorba de a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi de secolul al XVII-lea, nu ne vom mira că artişti transalpini care trăiseră în Italia, ca Poussin sau Rouhier, şi cu atît mai mult cei italieni, au acordat în operele lor un loc însemnat epidemiilor ce-au pustiit pe atunci Peninsula.* Astfel: „Scenele de ciumă au fost subiectele favorite ale gravorului florentin G. B. Castiglione (numit «Il Grechetto»), care le-a realizat către 1650134" şi care cunoştea cu siguranţă Ciuma Filistenilor pictată de Poussin în timpul cumplitei molime din 1630. O remarcă analogă cu privire la Spania: B. Bennassar observa pe bună dreptate că pînzele lui Valdes Leal, Cele două cadavre şi Moartea înconjurată de însemnele deşertăciunii omeneşti, au fost compuse de cineva care fusese martorul îngrozit al ciumei de la Sevilla. în 1649", epidemia decimase 60.000 din cei 110 sau 120.000 de locuitori

ai oraşului135. Şi oare faptul că arta „secolului de aur" e plină de cranii, de sînge şi de moarte, de cărnuri livide şi de ochi daţi peste cap nu se explică în parte tocmai prin epidemiile care, în valuri succesive, s-au înverşunat pe atunci asupra mîndrei dar fragilei Spânii?

5. Laşi sau eroi? *■

Pentru a înţelege psihologia unei populaţii torturate de epidemie, trebuie să mai scoatem

• Morţii şi muribunzii întinşi claie peste grămadă / Zac risipiţi pretutindeni şi groaznici. / Aici, unul livid, înspăimîntă vederea, / Colo, altul, palid, e un mort care mişcă; / Şi cînd vezi cum se prăbuşesc toate aceste spectre mişcătoare, / Nu mai deosebeşti morţii de cei vii. / Privirile lor sunt hidoase, gura întredeschisă. / Nu mai au pe oase decît o piele verde toată; / Şi în aceste biete trupuri pe jumătate despuiate, / Prin putreziciuni, vezi mişunînd viermii ...

în evidenţă un element esenţial: în cursul unei astfel de încercări se producea în mod obligatoriu o „disoluţie a omului de rînd136". Nu puteai fi decît laş sau eroic, fără putinţa de a te situa în afara acestor două ipostaze. Universul nostru obişnuit, acela al căii de mijloc şi al demitentelor — univers ce izgoneşte la periferie excesele virtuţii şi ale viciilor — se afla brusc abolit. Un proiector foarte puternic era aţintit fără veste asupra oamenilor şi îi demasca necruţător: mulţi apăreau laşi şi odioşi, unii sublimi. Cronicile sunt inepuizabile cu privire la aceste două aspecte ale unei realităţi inumane. Povestind ciuma din 1348 în Franţa, Jean de Venette afirmă: "... Din multe oraşe, mai mari şi mai mici, înspăimîntaţi, preoţii plecau137". Cînd ciuma pustia Wittenbergul, în 1539, Luther constata cu amărăciune : '

„Fug unii după alţii (preoţii — n.tr.) şi abia de mai poţi găsi pe cineva ca să-i îngrijească pe bolnavi şi să le aline suferinţele. După părerea mea, însăşi frica pe care diavolul o sădeşte în inima acestor bieţi oameni e ciuma cea mai primejdioasă. îşi iau tălpăşiţa, frica le sminteşte minţile, îşi părăsesc familia, tatăl, rudele şi asta-i fără îndoială pedeapsă pentru dispreţul lor faţă de Evanghelie şi pentru hidoasa lor cupiditate138".

La Santander, în 1596, alcaldele mayor se refugiază într-un sat cu întreaga sa familie. La Bilbao, în septembrie 1599, se semnalează că preoţii din parohii nu vor să-i împărtăşească pe contaminaţii din spital, care mor lipsiţi de orioe asistenţă spirituală „spre marea indignare şi revoltă" a

populaţiei139. Manzoni, evocînd ciuma din 1630, la Milano, consemnează „pierirea sau fuga multor oameni însărcinaţi să vegheze asupra siguranţei publice şi s-o garanteze140". La Neapole, în 1656, chiar la debutul epide-211 miei, cardinalul-arhiepiscop interzice preoţi-

lor să-şi părăsească parohia sau aşezămîntul religios şi ia măsuri pentru uşurarea asistenţei spirituale a bolnavilor. Dar el însuşi se refugiază grăbit la mănăstirea Sant'Elmo şi nu iese de acolo decît odată cu sfîrsitul molimei141. La Marsilia, în 1720, canonicii de la Saint-Vic-tor se roagă pentru izbăvirea comună la adăpostul zidurilor groase ale abaţiei lor. Autorii Marsiliei, oraş mort precizează pe de altă parte: „Burghezii şi notabilii au fugit în mare parte: canonicii catedralei, ai parohiilor de la Saint-Martin şi Accoules, gentilomii, comisarii de parohii sau de cartiere, negustorii, medicii, avocaţii, procurorii, notarii, şi-au abandonat enoriaşii, răspunderile, afacerile, pacientul sau clientul142." De unde şi rechizitoriul unui contemporan: „Putem spune, spre ruşinea preoţilor, a canonicilor şi a călugărilor refugiaţi în satele vecine că, de cînd i-am pierdut pe adevăraţii slujitori ai Domnului.. ., trei sferturi dintre ciumaţi au murit fără spovedanie, spre marele regret al vrednicului nostru prelat143."
Cei mai cucernici dintre oamenii Bisericii — cei care nu plecau — precum şi locuitorii rămaşi pe loc (deseori pentru că nu putuseră pleca) îi judecau fireşte cu amărăciune pe absenţii voluntari. Pe de altă parte, se străduiau să creadă sau să se convingă că moartea nu-i cruţă pe fugari mai mult ca pe ceilalţi. Redac-tînd în 1527 un tratat pe această temă — trebuie sau nu să fugim de moarte în timp de ciumă? — Luther afirmă: „Satan îl urmăreşte pe acela care fuge şi-1 loveşte pe acela care ră-mîne, astfel că nimenea nu-i scapă144." In acelaşi spirit, o gravură englezească din secolul al XVII-lea înfăţişează nişte schelete înarmate cu săgeţi, care atacă oameni înghesuiţi într-o căruţă şi depărtîndu-se zadarnic de un oraş contaminat145. La rîndul său, canonicul din Busto-

Arsizio, deschide şi mai mult evantaiul pedepselor:
„ . . . Rău face omul care vrea să scape din mina lui Dumnezeu şi de urgiile sale... Niciunul dintre cei care au fugit din Busto din pricina primejdiei de ciumă n-a ieşit cu bine din nevoinţă . .. Unii au pierit de moarte rea, alţii au fost pedepsiţi pe toată viaţa cu grele neputinţe, pe alţii i-a bătut Dumnezeu în avutul lor, treburile lor mer-gînd din rău în şi mai rău: semn ... de la Cel de sus ... să nu fugi de vitregiile pe care le trimite cerul, căci, pînă la urmă, totul se plăteşte cu viaţa146."
Aceste admonestări ca şi stampa englezească, în care citim intenţiile democratice şi nivelatoare ale dansurilor macabre, izbuteau oare să convingă? Fapt este, în orice caz, că majoritatea celor care nu putuseră fugi, preocupaţi doar de propria lor salvare, evitau să-şi îngrijească semenii căzuţi bolnavi.
Abandonarea de către rude, prieteni şi vecini a celui contaminat revine ca un refren sub pana cronicarilor:
Scriind din Avignon în 1348, un canonic din Bruges relatează: „ .. . Tatăl nu-şi vizitează fiul, nici mama fiica, nici fratele pe frate, nici fiul pe tată, nici prietenul pe prieten, nici un vecin vecinul, nici un aliat aliatul, fără decît dacă vrea să moară pe loc împreună 147. . .".
Să invocăm acum şi mărturia lui Boccaccio: „Urgia umpluse inima oamenilor de atîta înfricoşare că fratele îşi părăsea fratele, unchiul nepotul, sora fratele, deseori chiar femeia bărbatul. Lucru şi mai cumplit şi greu de crezut: taţii şi mamele, ca şi cum copiii lor n-ar mai fi fost ai lor, se fereau să se ducă să-i vadă şi să le vină într-ajutor148." în timpul unei ciume care se abate asupra Braunschweigului în 1509, ui? contem-

, poran scrie: „Mulţi oameni cîinoşi la inimă îşi izgonesc din casă copiii şi slugile care s-au îmbolnăvit, îi aruncă în stradă şi-i lasă pradă soartei lor nenorocite149".

Canonicul lombard care a trăit la Busto- ; Arsizio epidemia din 1630 afirmă la rîndul lui că, dacă un frate, o soră, o mamă sau un tată cade bolnav, ceilalţi membri ai familiei fug departe „aşa cum diavolul fuge de aghiazmă şi ca şi cum ar fi păgîni sau hughenoţi150."'

Aceleaşi comportamente la Londra în 1665, după D. Defoe: „. . . Şi fiecare, pe vremea aceea, era atît de preocupat de propria lui salvare încît nimeni n-avea timp să se mai gîndească la nenorocirile celorlalţi... Instinctul de conservare a propriei vieţi părea într-adevăr principiul de bază. Copiii îşi abandonau părinţii, chiar cînd îi vedeau zăcînd în grea deznădejde, şi s-au văzut uneori, dar mai rar, e drept, părinţi purtîndu-se la fel cu copiii lor151."

Un spectacol identic se repeta la Marsilia în 1720. Dovadă această mărturie privitoare la copiii abandonaţi: ,^Erau copii pe care părinţi haini, în care groaza de boală înăbuşea toate simţămintele fireşti, îi scoteau afară şi nu le dădeau drept aşternut decît o zdreanţă veche, ajungînd să fie astfel prin neomenia lor sălbatică ucigaşii acelor cu care nu de mult se făleau că le-au dat viaţă152".

Să fie oare acesta un topos, repetat din cronică în cronică? Mai degrabă, credem că e vorba de comportamentul unor oameni încolţiţi de groaza ce s-a reînnoit de la un oraş la altul şi de la un secol la următorul, ca toate celelalte comportamente pe care le descriem de-a lungul acestui studiu.

La laşitatea unora se adăuga imoralitatea cinică a altora — adevăraţi jefuitori de epave —, aproape siguri de impunitate, de vreme ce 214

aparatul represiv obişnuit se prăbuşise. „Fiecare, scrie Boccaecio, era slobod să-şi facă de eap cum poftea153." Cele mai multe nelegiuiri le săvîrşeau cei cărora la Milano li se spunea i monatti. Erau numiţi astfel indivizii care ridicau cadavrele din case, de pe străzi şi din lazarete; care le cărau la groapă şi le îngropau; eare duceau bolnavii la lazaret; care ardeau sau sterilizau obiectele infectate sau suspecte. Scăpaţi de orice supraveghere, unii dintre ei pretindeau chiar răscumpărări din partea celor care nu vroiau să fie duşi la spital, refuzau să ridice cadavrele intrate în putrefacţie dacă nu li se plătea o sumă considerabilă şi jefuiau casele în care intrau. Tot soiul de zvonuri sinistre au circulat pe seama ocnaşilor chemaţi la Marsilia în 1720 pentru a îndeplini funcţia de „corbi": furau nepedepsiţi din toate casele în care intrau să scoată morţii; ca să nu revină de două ori în aceeaşi locuinţă, aruncau în funebra lor căruţă muribunzi alături de cadavre, ete. în sfîrşit, în orice oraş contaminat, falşi „corbi" pătrundeau în case pentru a le jefui şi multe tîlhării s-au făptuit în locuinţele părăsite154. Că populaţia a exagerat grozăvia şi numărul ticăloşiilor comise în perioadă de ciumă, nu în-eape nici o îndoială. D. Defoe nu crede că la Londra, în 1665, unele infirmiere ar fi lăsat să moară de foame, ba chiar i-ar fi sugrumat pe contagioşii pe care îi îngrijeau şi nici că paznicii unei oase închise de autorităţi ar fi grăbit moartea celui aflat acolo bolnav. In schimb, precizează: „Dar că în acele timpuri cumplite s-au săvîrşit multe tîlhării şi fapte nelegiuite nu pot nega, căci lăcomia unora era atît de mare încît ar fi riscat orice ca să jefuiască155."

în contrast cu jefuitorii de morţi sau de case abandonate şi cu cei — mult mai numeroşi — doborîţi pur şi simplu de panică, iată-i şi pe eroii oare îşi stăpînesc frica şi cei pe care felul de viaţă (mai ales în comunităţile religioase), profesiunea sau răspunderile lor îi expun oon-5 tagiunii şi totuşi mţ se eschivează. Ciuma

Neagră îi răpune pe toţi augustinii din Avignon, pe toţi oordilierii din Carcassonne şi din Marsilia (în acest oraş erau 150). La Maguelone, nu supravieţuiesc decît 7 cordilieri din 160; la Montpellier, 7 din 140; la Santa-Maria-Novella din Florenţa, 72 din 150. Mînăstirile acestui ordin de la Siena, Lucea şi Pisa, ce numărau, fiecare, mai puţin de 100 de fraţi, pierd respectiv 49, 39 şi 57 dintre ei. Tot atît de decimate sunt şi unele consilii municipale. La Veneţia, pier 71% din membrii Consiliului; la Montpellier 83%, la Beziers lOO«/o, la Hamburg 76»/o- Deosebit de loviţi de epidemie sunt evident medicii (la Perpignan, 6 medici din 8 decedează în 1348) şi, de asemenea, notarii: la Orvieto, 24 mor în timpul Ciumei Negre şi nu se găsesc decît 7 pentru a-i înlocui156. Necruţătoare, încercarea îi striveşte pe unii şi-i exaltă pe alţii. Jean de Venetto face elogiul călugăriţelor pariziene în 1348:

„Iar cuvioasele surori de la Hotel-Dieu*, neînfricate în faţa morţii, îşi îndeplineau pînă la capăt menirea cu neţărmurită blîndeţe şi umilinţă; şi multe dintre amintitele surori, al căror număr a fost nu o dată împrospătat după golurile pricinuite de moarte, odihnesc cucernic, precum suntem încredinţaţi, întru pacea lui Cristos157".
Dacă în timpul epidemiei din 1599 preoţii din Bilbao n-au fost prea curajoşi, în schimb, la Burgos, la Valladolid, la Segovia călugării s-au ocupat de bolnavi cu multă dăruire şi le-au administrat sacramentele „cu cea mai mare grijă158" şi cu riscul propriei lor vieţi. La Milano, în 1575 şi 1630, sfîntul Carlo Borromeo, apoi nepotul său Federigo au refuzat să părăsească oraşul, în pofida sfaturilor primite de la apropiaţii lor. Ei au colindat străzile, au vizitat lazaretele, i-au consolat pe ciumaţi şi i-au îmbărbătat pe cei care îi îngrijeau159. în acelaşi

* Cel mai vechi spital din Paris (N. tr.).

oraş, în 1630, capucinii au fost de-a dreptul sublimi. Un contemporan citat de Manzoni depune mărturie:
2 ■ „ . .. Dacă n-ar fi fost aceşti părinţi, oraşul
j, întreg ar fi fost pustiit; căci e de-a dreptul
c • miraculos cum au putut, într-un timp atît
£. de scurt, să aducă atîtea servicii populaţiei,
mai cu seamă cînd avem în vedere că n-au
primit din partea oraşului decît puţine aju-
- toare, şi au izbutit, prin înţelepciunea şi des-
î>i toinicia lor, să întreţină în lazaret atîtea mii
- de oropsiţi160".
Faptul că niciodată capucinii, care împreună cu iezuiţii au fost principalii agenţi ai reformelor Bisericii catolice, n-au înfruntat o ostilitate comparabilă celei a căror ţintă au fost membrii Companiei lui Isus, se datorează mai ales devotamentului lor în timpul epidemiilor de ciumă, de exemplu la Paris în 1580—1581. Populaţiile le erau recunoscătoare pentru abnegaţia lor în aceste împrejurări tragice (precum şi în timpul incendiilor). In Franţa, ca şi aiurea, multe municipalităţi în secolul al XVII-lea au favorizat aşezarea capucinilor cu speranţa că vor dispune astfel de confesori şi infirmieri temerari pe timp de epidemie. Aceşti călugări nu deţineau însă monopolul curajului. In 1656, la Neapole, în timp ce arhiepiscopul se punea la adăpost, 96 din cei o sută de călugări camilieni au murit de ciumă; în 1743, la Messina, 19 din 25. In repetate rînduri, Jurnalul lui, D. Defoe adresează laude autorităţilor Cetăţii Londrei obligate să facă faţă ciumei din 1665. La începutul molimei, lordul-primar, şerifii, alder-manii* şi membrii consiliului municipal au comunicat că nu vor părăsi oraşul, vor menţine ordinea, vor distribui ajutoare şi îşi vor îndeplini cît mai bine menirea. Ceea ce au şi făcut, fără excese inutile:
7 * Consilieri municipali. (N. tr.).

„Magistraţii nu s-au abătut de la datorie, au fost curajoşi întocmai cum făgăduiseră să fie. Lordul-primar şi şerifii se aflau mereu pe străzi, şi mai ales în mijlocul celor mai mari primejdii, şi cu toate că n-au ţinut defel să vadă mulţimile îngrămădindu-se în jurul lor, niciodată nu refuzau, în caz de urgenţă, să primească oamenii, să le asculte cu răbdare pKngerile şi toate păsurile161".

La Marsilia, atttudinea monseniorului de Bel-sunce a fost mai ostentativă. S-a spus pe de altă parte că la un moment dat frica 1-a înge-nunohiat şi, după propria-i mărturisire, a cunoscut o clipă de „slăbiciune162". A rămas totuşi, în înţelesul cel mai deplin, păstorul turmei sale şi un exemplu de care marsiliezii aveau mare nevoie. Pentru că majoritatea celor care purtau răspunderi fugiseră. Cu atît mai mare s-a dovedit astfel curajul celorlalţi, îndeosebi al celor patru consilieri municipali rămaşi pe loc şi care, înfruntînd „pericolul evident" au făcut faţă deopotrivă tuturor urgenţelor: aprovizionare, şomaj, ordine publică, curăţenia străzilor, ridicarea cadavrelor, etc163. Cît despre preoţii şi călugării care nu-şi părăsiseră posturile, aceştia au fost seceraţi de ciumă precum urmează: 49 de capucini, 32 de observantini, 29 de franciscani reformaţi, 22 de augustini reformaţi, 21 de iezuiţi şi în total mai bine de o cincime din oierul marsiliez164.

6. Cine este vinovat?

Oricît de lovită de ciumă, o populaţie încearcă să-şi explice atacul căruia i-a căzut victimă. A afla cauzele unui rău înseamnă a recrea un cadru seeurizrmt, a reconstitui o coerenţă din care vor rezulta în mod logic remediile. Or, cu privire la cauza epidemiilor de ciumă se formulaseră la timpul lor trei explicaţii: una de eătre savanţi, alta de către mulţimea anonimă, 218

cea de a treia de către mulţime şi Biserică în acelaşi timp. Prima atribuia epidemia unei coruperi a aerului, ea însăşi provocată fie de fenomene cereşti (apariţia cometelor, conjuncţia planetelor etc), fie de diferite emanaţii putride, fie şi de una şi de alta. A doua era o acuzaţie: semănători de molimă tră&pîndeau boala cu bună ştiinţă; ei trebuiau deci prinşi şi pedepsiţi. A treia afirma că Dumnezeu, mî-niat de păcatele unei întregi populaţii, hotărîse să se răzbune; se impunea aşadar domolirea lui prin penitenţă. De origini diferite, aceste scheme explicative se interferează mereu în mintea oamenilor. Dumnezeu îşi putea vesti apropiata răzbunare prin semne cereşti: de unde şi izbucnirile de panică pe care le provocau periodic trecerea cometelor şi conjuncţiile planetare considerate ca alarmante, de exemplu cînd Marte îl „privea" pe Jupiter. Pe de altă parte, teologii susţineau că demonii şi vrăjitorii devin, cînd se iveşte prilejul, „călăii" Celui-de-Sus şi agenţii justiţiei sale. Nu-i de mirare aşadar că făpturi răufăcătoare, acţionînd, fără să ştie, ca executori ai ţelurilor divine, răspîndeso cu bună ştiinţă sămînţă de moarte. Adiţionînd cele trei tipuri de cauze, canonicul din Busto-Arsizio îşi începea relatarea într-un mod foarte semnificativ:

„însemnări despre destinul fatal şi spectacolul hidos al unei maladii înfricoşătoare, contagioasă şi pestilenţială, oare a survenit în anul 1630, mai cu seamă prin îngăduinţă divină; apoi, prin făcutul şi maleficiul diabolic al unsorilor; în fine prin influenţa anotimpurilor, constelaţiilor şi planetelor duşmănoase naturii omeneşti165 .. .".

Opinia comună căuta să afle aşadar cît mai multe cauze posibile ale unei calamităţi de asemenea proporţii. Savanţii, în schimb, din vocaţie şi deformare profesională, insistau asupra explicaţiilor „naturale", datorate aştrilor şi ae- rului viciat, refuzînd astfel cu îneăpăţînare no-

ţiunea de contagiune, afirmată, totuşi, încă din secolul al XVI-lea, de Fracastoro şi Bassiano Landi.

ui
o
Uî
iz.

In 1350, Facultatea de medicină din Paris, consultată cu privire la Ciuma Neagră, a exprimat opinia potrivit căreia „cauza depărtată şi originară a acestei ciume a, fost, şi încă este, o constelaţie celestă..., care conjuncţie, împreună cu alte conjuncţii şi eclipse,, cauză reală a coruperii deplin uci- gaşe a aerului care ne înconjoară, preves- teste mortalitatea şi foametea165" .,.-.

Aceeaşi convingere era împărtăşită de majoritatea medicilor şi în secolul al XVII-lea: „Proasta calitate a aerului, scrie unul dintre ei, poate, fi cauzată de influenţele maligne şi de conjuncţiile sinistre ale aştrilor167." Altul pune de asemenea în cauză „poziţia şi mişcarea aştrilor care suscită atomii de malignitate, seamănă vapori de arsenic şi aduc moartea aerului1*8". Pînă şi în secolul'al XVIII-lea, în 1721, medicul regelui Prusiei consideră că ciuma este provocată „de murdării morbifice, concepute şi procreate de exalaţii 'putride ale pămîntului sau de influenţa malignă a aştrilor169" ... Unele spirite critice preferau totuşi să nu se pronunţe şi să lase pe seama tehnicienilor răspunderea pentru aceste explicaţii.

ti:
ă:
s-: —c

„Tot în acest an 1348; în luna august, scrie carmelitul Jean de Venette, s-a văzut deasupra Parisului, către apus, o stea foarte mare şi foarte sclipitoare ... în amurg ... Dacă a fost o cometă sau un astru alcătuit din exalaţii şi care s-a risipit apoi în vapori, las pe seama astronomilor să hotărască. Dar se poate să fi fost prevestirea epidemiei care a urmat aproape numaidecît la Paris, în toată Franţa şi aiurea170."
Boccaccio este şi el prudent: „Iscată prin înrîurirea aştrilor sau poate urmare a ticăloşiilor noastre şi pedeapsă trimisă asupra 220

oamenilor de Cel-de-Sus în dreapta lui mî-nie, ciuma bîntuise cu cîţiva ani înainte pe meleagurile Răsăritului171."
Cealaltă explicaţie „naturală" (care nu contrazice dealtfel explicaţia precedentă) punea ciuma pe seama exalaţiilor maligne emanate de cadavrele neîngropate, de grămezile de gunoi, şi chiar de adîncurile pămîntului. Un întreg aspect al profilaxiei pusă în aplicare de autorităţi se întemeia pe această dublă teorie a aerului viciat de din sus şi de din jos: focuri aprinse şi parfumuri, măşti de protecţie, izolare a bolnavilor şi a caselor contaminate, curăţirea străzilor, îndepărtarea cadavrelor, uciderea animalelor considerate suspecte, etc. Aceste măsuri, dintre care unele utile din punct de vedere medical, constituiau totodată o armă psihologică împotriva bolii. Ele contribuiau la lupta împotriva descurajării colective, păstrînd în cetate un anumit tonus şi voinţa de a combate pârjolul ciumei.
Admiţînd că noţiunea de aer corupt determina aşadar unele atitudini pozitive, ce folos putea trage în schimb o populaţie din explicaţia iniţială privind malignitatea unor aştri prea depărtaţi pentru a fi accesibili posibilităţilor omeneşti de acţiune? Credinţa oamenilor de rînd în temperamentul planetelor şi în nocivitatea cometelor, larg răspîndită — din straturile superioare ale societăţii pînă în cele mai inferioare — nu putea decît să amplifice spaima într-un oraş în care se contura ameninţarea mo-limii. D. Defoe ne încredinţează că apariţia unei comete la Londra, în 1665, a semănat groaza în momentul în care tocmai se vorbea de epidemie. Vînzările de pronosticuri alarmiste s-au înmulţit. Nu se mai vorbea decît de profeţii, vedenii, strigoi şi semne în nori172. In realitate, credinţa astrologică în înrîurirea aştrilor asupra aerului fusese recuperată de religie, operîn-du-se astfel o lunecare în opinia publică ce a- tribuia semnelor apărute pe cer mai ales rolul

de   prevestitori   ai   răzbunării   divine: oraşul va fi distrus. Cine-i vinovat?

Prima şi cea mai firească pornire era să-ţi acuzi aproapele. A numi vinovaţi însemna a reduce inexplicabilul la un proces inteligibil. Însemna, de asemenea, a pune în aplicare un remediu, împiedicîndu-i pe semănătorii de moarte să-şi continue opera nefastă. Se impune să coborîm însă la un nivel mai profund: de vreme ce epidemia este o pedeapsă, trebuie căutaţi nişte ţapi ispăşitori pe oare să-i împovărezi în mod inconştient cu toate păcatele colectivităţii. Multă vreme, civilizaţiile antice au căutat să împace divinitatea mîniată prin sacrificii omeneşti. Terorizate de omniprezenţa mor-ţii, chinuite de epidemii, populaţiile din Europa secolelor XIV—XVIII au repetat adeseori în mod involuntar această liturghie sîngeroasă. Necesitatea de a îndupleca mînia puterilor supraumane se conjuga cu defularea unei agresivităţi pe care spaima o năştea în orice grup uman asaltat de epidemie. Nu-i relatare despre ciumă lipsită de evocarea acestor violente des-eărcări colective.
Vinovaţii 'potenţiali, asupra cărora se poate abate agresivitatea colectivă, sunt în primul rînd străinii, călătorii, marginalii şi toţi cei neintegraţi deplin într-o comunitate fie pentru că nu vor să-i accepte credinţele -— cazul evreilor —, fie pentru că au fost izgoniţi la periferia grupului din raţiuni evidente — astfel leproşii —, fie pur şi simplu pentru că vin de aiurea şi prin acest simplu fapt sunt într-o oarecare măsură suspecţi (regăsim atunci neîncrederea faţă de celălalt şi faţă de lumile depărtate analizată mai sus). Leproşii au fost efectiv acuzaţi, în 1348—1350, că ar fi răspîndit Ciuma Neagră. Aspectul oribil al rănilor trecea drept pedeapsă cerească. Erau socotiţi necinstiţi, „melancolici" şi destrăbălaţi. Se credea de asemenea — concepţie care aparţine universului magic — că, printr-un fel de transfer, ei se puteau descotorosi de boala lor potolindu-şi poftele sexuale cu

o persoană sănătoasă, ori ucigînd-o173. In 1321, deci cu douăzeci şi şapte de ani înainte de Ciuma Neagră, mai mulţi leproşi, acuzaţi că ar fi otrăvit puţuri şi fîntîni, fuseseră executaţi în Franţa. In privinţa evreilor, s-a demonstrat în mod pertinent că, în imperiu, masacrele izraeliţilor, acuzaţi la rîndul lor că ar fi otrăvit izvoare, precedaseră şi nu urmaseră sosirea fla-gelanţilor şi invazia ciumei. Evrei au fost arşi pe rug, în 1348, la Stuttgart, unde ciuma nu s-a ivit decît în 1350. La Strasbourg şi la Koln, s-au scurs multe luni între supliciul evreilor şi apariţia ciumei174. Totuşi, progresele ciumei de-a lungul Europei erau cunoscute în aceste oraşe, astfel că execuţiile evreilor fuseseră într-un fel legate de epidemie. Nu-i totuşi mai puţin adevărat că, în Judecata regelui Navarrei, Guillaume de Machaut* situează clar otrăvirea izvoarelor de către izraeliţi înainte de apariţia ciumei. După el, desfăşurarea faptelor a fost următoarea: întîi o seamă de minunăţii cereşti, cutremure de pămînt şi mai ales nelegiuiri de tot felul (erezii şi crime, printre care poluarea fîntînilor de către evrei); apoi hotărîrea divină de pedepsire, mînia Judecătorului Suprem ma-nifestîndu-se prin furtuni cumplite şi vijelii groaznice; în sfîrşit, ciuma datorată stricării aerului de furtunile şi vijeliile anterioare175.
Ciuma Neagră a izbucnit aşadar într-o atmosferă oricum grea de antisemitism. Bănuiţi la început că ar fi vrut pieirea creştinilor prin otravă, scurt timp după aceea evreii au fost acuzaţi — şi uneori foarte devreme, ca în Spania — că ar fi semănat molima ou ajutorul acestor otrăviri. în Catalonia, începînd din 1348, au izbucnit pogromuri la Barcelona, Cervera, Tarrega, Lerida, etc. Astfel, la Tarrega, au fost masacraţi mai bine de 300 cu strigătul „Moarte trădătorilor!176". Fiind vorba de restul Europei şi mai ales de imperiu, povestirea lui Jean de
* Guillaume de Machaut (1300—1346), poet şi mu-223 zi<rian 'n serviciul lui Carol cel Rău, rege al Navarrei, pentru care a scris lucrarea menţionată. (N. tr.).

Venette, în care ordinea faptelor se află modificată în raport cu realitatea, ne aduce dovada că opinia publică a văzut tot mai mult în evrei pe cei mai vinovaţi de răspîndirea „morţii negre":
„Ideea că moartea purcede dintr-o stricare a aerului şi a apei a dus la învinuirea evreilor de a fi înveninat fîntînile, apele şi aerul. Lumea s-a pornit aşadar cu atîta sălbăticie împotriva lor încît în Germania şi aiurea pe unde locuiau evrei, multe mii de evrei au fost ucişi, măcelăriţi şi arşi de vii de către creştini177."

Continuarea textului merită să fie citată şi pentru alte motive:
„S-au găsit, se spune, mulţi creştini ticăloşi oare aruncau şi ei otravă în fîntîni, deşi, la drept vorbind, asemenea otrăviri, închipu-indu-le adevărate, nu puteau stîrni atîta urgie şi nici lovi atîta omenire. Altul trebuie să fi fost temeiul celor întîmplate: poate vrerea dumnezeiască, poate miasmele otrăvi-cioase ori stricăciunea aerului sau a pămîn-tului?"
Este de remarcat spiritul critic al acestui cleric erudit. în acelaşi sens, papa Clement al Vl-lea i-a incriminat, în bula din 26 iulie 1348, pe cei care atribuiau evreilor răspunderea ciumei. Argumentarea lui era următoarea: cum se face, admiţînd că această acuzaţie este întemeiată, că şi izraeliţii sunt victime ale contragiunii sau eă epidemia izbucneşte în localităţi în care nu se află evrei178?
Cum evreii nu puteau constitui singurii ţapi ispăşitori, s-a impus, aşa cum arată Jean de Venette, căutarea altor vinovaţi, de preferinţă străinii. In 1596—1599, spaniolii din nordul peninsulei Iberice sunt convinşi de originea flamandă a epidemiei oare îi împresoară179. Ea a fost adusă, domnea părerea, de corăbiile sosite din Ţările de Jos. în Lorena, în 1627, ciuma 224

este calificată drept „ungurească", iar în 1636 drept „suedeză"; la Toulouse, în 1630, se vorbeşte despre „ciuma de Milano180". Or, ce se spune, la această dată, în Lombardia? Iată răspunsul canonicului care povesteşte istoricul e-pidemiei la Busto-Arsizio: coborîţi în Italia pentru a sprijini la Mantova cauza ducelui de Nevers, la început francezii au fost victorioşi. Apoi, trupele imperiale şi-au oprit înaintarea. Atunci duşmanilor — căci autorul e cîştigat de partea Habsburgilor — le-a dat prin minte să molipsească populaţiile cu pîine solomonita. La început, povestitorul nostru n-a vrut să creadă într-o nelegiuire ca asta, dar pînă la urmă a fost nevoit să se închine în faţa evidenţei, căci „deseori s-au găsit pîini dintr-acestea în felurite locuri de pe meleagurile noastre. Asta o pot adeveri eu însumi ca martor   ocular181".
Atitudinea canonicului nostru e clasică în felul ei. în Cipru, în timpul Ciumei Negre, creştinii au măcelărit sclavi musulmani. în Rusia, in perioada de epidemie, lumea ataca tătarii. Sub o formă mai blîndă, în momentul ciumei londoneze din 1665, englezii i-au acuzat unanim; pe olandezii cu care Anglia se afla pe atunci în război182. O acuzaţie identică s-a repetat în anul următor, în momentul marelui incendiu din 1666.
; A treia treaptă a escaladei acuzatoare: identificarea vinovaţilor chiar în sînul comunităţii răvăşite de molimă. în consecinţă, oricine poate fi considerat duşman, Vrnătoarea de vrăjitori şi vrăjitoare seăpînd de sub orice control. Milano a făcut această cruntă experienţă în 1630, cînd Unora li s-a năzărit că zidurile, porţile edificiilor publice şi casele au fost unse cu substanţe otrăvitoare. Se zvonea că această otravă e compusă din extracte de broască, şerpi, puroi şi bale de ciumaţi. Bineînţeles, asemenea mixtură nu putea fi decît o reţetă diavolească, inspirată de Satan unor oameni care încheiaseră cu el un legămînt. Or, întro zi, un octogenar se roagă 225 îngenunchiat într-o biserică; apoi vrea să se

aşeze. Dar înainte de-a o face, şterge cu gluga banca. Gest nefericit pe care femeile l-au şi interpretat pe loc: otrăveşte banca! Gloata se adună, îl loveşte pe bătrîn, îl tîrăşte la închisoare unde e supus torturii. „L-am văzut pe acest nenorocit, povesteşte Ripamonti, şi n-am aflat sfîrşitul dureroasei sale păţanii; dar sunt încredinţat că mult de trăit n^a mai avut183." în schimb, nu încape nici o îndoială cu privire la sfîrşitul tragic al agentului sanitar Piazza şi al bărbierului Mora, acuzaţi de nişte femei că ar fi uns porţile şi zidurile cu o substanţă grasă şi gălbicioasă. In august 1630, la Milano, în preajma porţii Ticino, s-a înălţat o coloană monumentală purtînd, în latină, pentru a i se da un caracter mai solemn, următoarea inscripţie:
„Aici unde se întinde această piaţă, se înălţa pe vremuri dugheana bărbierului Giangiac-como Mora care, uneltind împreună cu Gug-glielmo Piazza, agent sanitar, şi cu alţi cîţiva, în timp ce o groaznică ciumă făcea prăpăd, cu unsori mortale răspîndite peste tot a împins pe mulţi cetăţeni la o moarte cumplită. Iată de ce Senatul, declarîndu-i pe amîndoi inamici ai patriei, a ordonat ca, aşezaţi pe un car înalt, să fie arşi cu fierul roşu, să li se reteze mîna dreaptă şi să li se sfarme oasele; să fie traşi pe roată şi, după şase ore, omorîţi şi arşi; apoi, ca să nu rămînă urmă din aceşti

nelegiuiţi, bunurile lor să fie scoase la mezat, cenuşa lor aruncată în fluviu; şi pentru a nemuri amintirea acestui fapt, Senatul a vrut ca această casă, unde a fost urzită crima, să fie distrusă, şi niciodată reclădită, iar pe locul ei a fost înălţată o coloană ce se va numi Infamă. înapoi aşadar, înapoi, buni cetăţeni, ca nu cumva acest pămînt blestemat să vă spurce cu mîrşăvia lui. — August 1630184."
Această „coloană infamă" a rămas în picioare pînă în 1778, pentru a reaminti că nişte oameni care „eonspiraseră" împotriva „patriei", merită

pe deplin un asemenea supliciu. R. Baehrel a avut dreptate făcînd o apropiere între „epidemie" şi „teroare". Asediată de ciumă, o populaţie — la Geneva în 1530 şi 1545, la Lyon în 1565 sau la Milano în 1630 — se comportă ca şi parizienii în septembrie 1792, cînd, la apropierea prusacilor, i-au eliminat, pe inamicii din interior.
în 1530, la Geneva, s-a descoperit conspiraţia urzită de „semănătorii de ciumă*" din care s-a bănuit că fac parte responsabilul spitalului de contagioşi, nevasta lui, chirurgul şi însuşi preotul aşezămîntului. Supuşi la tortură, conjuraţii au „recunoscut" că s-au dăruit diavolului care, în schimb, i-a învăţat cum se prepară extractul ucigaş. Toţi au fost condamnaţi la moarte. Tot la Geneva, în timpul epidemiei din 1545, cel puţin 43 de persoane au fost judecate ca „semănători de ciumă", dintre care 39 au fost executate. In 1567—1568, au mai fost condamnaţi 13 „ungători**", iar în 1571 cel puţin 36. în anul acela, un medic din oraş, Jean-Antoine Sarrasin, a publicat un tratat despre ciumă, în care demonstra că, în acest gen de epidemie, activitatea malefică a otrăvitorilor şi „ungătorilor" este indiscutabilă. în timpul ultimei panici de mari proporţii provocată la Geneva de o epidemie de ciumă — în 1615 — tribunalele au hotărît executarea a şase „semănători" de molimă. La Chambery, în 1572, patrulele au primit ordin să tragă pe loc asupra „ungătorilor". în provincia Faucigny***, în 1571, cel puţin cinci femei au fost arse de vii, iar alte şase izgonite, tot sub acuzaţia că ar fi răspîndit ciuma. Alte douăzeci de persoane au fost aduse în faţa tribunalelor pentru acelaşi motiv185. Ast-
* în original: „bouteurs de peste", cei care pun ciumă, substantivul fiind derivat din bouter, a pune, verb ieşit din uz. (N. tr.).
** In original „engraisseurs" cei oare foloseau unsori malefice, semănînd astfel ciuma. (N. tr.).
*** Fostă provincie, astăzi parte a departamentu- lui francez Haute-Savoie. (N. tr.).

fel, n-a existat epidemie pe vremuri fără credinţa într-o coloană a cincea şi într-un complot în sînul cetăţii. Am scris „pe vremuri". Dar R. Baehrel aminteşte că în 1884, în departamentul Var, în timpul unei epidemii de holeră, toată lumea nu vorbea decît de „semănători de holeră", de o „boală născocită de bogătaşi spre pieirea săracilor", şi de nişte proiectile speciale lansate de* personaje misterioase, îmbrăcate în negru din cap pînă-n picioare186. Istoria mentalităţilor nu poate utiliza aceleaşi decupaje cronologice ca istoria politică sau economică.
Dar nu cumva printre semănătorii voluntari de ciumă se află ciumaţii înşişi, brusc obsedaţi de pofta criminală de a4 molipsi şi pe ceilalţi de boala lor? Aceeaşi întrebare şi-o pune şi Luther, în tratatul menţionat mai sus, după ce descrisese faptul drept autentic şi analizase foarte subtil posibilele sale raţiuni psihologice:
„Există însă criminali şi mai mari: mulţi, simţind în ei germenul maladiei, se amestecă, fără să spună ceva, cu fraţii lor, ea şi cum ar spera să se descarce asupră-le de otrava care îi macină. Pătrunşi de gîndul acesta, ei străbat străzile, intră în case, ajung chiar să-şi îmbrăţişeze copiii sau servitorii cu speranţa de a se salva ei înşişi. Vreau să cred că numai diavolul inspiră astfel de fapte şi că doar pe el trebuie sâ-1 învinuim; dar mi s-a mai spus că un soi de deznădejde pizmaşă îi împinge uneori pe aceşti năpăstuiţi să răspîndească astfel ciuma, ne,-: ^.vrînd să fie loviţi numai ei... Că faptul e8reste sau nu adevărat, nu ştiu. Dar dacă aşa-i _.jg cu adevărat, ajung să mă întreb dacă noi germanii oameni suntem, ori niscai de-

I

3

Ca au existat într-adevăr comportamente de tipul celor descrise de Luther, cel puţin ca forme izolate de conduită, nu încape nici o îndoială. Că au fost frecvente, este mai greu de admis. In schimb, e sigur că ideea răspîndirii 228

ciumei cu bună ştiinţă de către unii contagioşi circula frecvent în oraşele asaltate de epidemie. D. Defoe atestă că ea era îndeobşte acceptată de londonezi în 1665 şi că medicii discutau între ei raţiunile pornirii perverse care determinau pe unii contaminaţi să-i molipsească şi pe alţii. Deveneau oare şi ciumaţii asemenea bolnavilor de turbare? Intra oare în joc acea perversitate a naturii umane care, cînd suferă, nu poate tolera ca altul să fie fericit? Să fi ajuns contagioşii, în disperarea lor, indiferenţi la toate, inclusiv la securitatea celorlalţi? Autorul Jurnalului crede pur şi simplu că locuitorii oraşelor din vecinătatea Londrei îşi ofereau astfel un pretext pentru a-i alunga pe fugari, acu-zîndu-i că sunt nişte bolnavi sadici care încearcă să propage contagiunea188. Importantă pentru noi, pe planul mentalităţilor, rămîne acuzaţia adusă în repetate rînduri împotriva ciumaţilor, analogă celei lansate odinioară leproşilor.

Semănătorii de ciumă erau de stirpe diavolească. Ce-i de mirare că ici şi colo s-a crezut în acţiunea unor făpturi fantomatice — zîne sau strigoi —, manipulate de demon şi răspîn-dind boala? In Tirol se vorbea de o stafie cu picioare lungi şi mantie roşie care lasă molima în urma ei. In Transilvania şi în regiunea Porţilor de Fier, rolul acesta îl deţinea o „mumă pribeagă", misterioasă şi veşnică vrăjitoare, bă-trînă şi plîngăreaţă, în veşminte cernite şi cu basma albă. In Turcia, se cunoştea un demon al ciumei care îşi atingea victimile cu o lance. La Milano, se zicea că un diavol negru cu ochi scăpărători colindă străzile şi intră în case.

Cum într-o cetate atacată de epidemie te puteai teme de oricine şi de orice, cum boala ră-mînea misterioasă şi nu ceda în faţa medicinei şi a măsurilor de profilaxie, orice ripostă părea bună. Timpul de „pestilentă" constata aşadar înmulţirea şarlatanilor şi a vînzătorilor de amulete, talismane şi filtre miraculoase. De pildă la Londra, în 1655189. Dar, relatează D. Defoe,

mulţi medici şi şarlatani au murit. Atunci, în cine să te mai încrezi? Rămînea leacul religiei, în mod constant Biserica, reîerindu-se la unele episoade din Vechiul Testament şi mai ales la istoria Ninivei, prezenta calamităţile drept pedepse voite de mînia Celui-de-Sus. Această doctrină a fost multă vreme acceptată atît de partea luminată a opiniei publice, cît şi de masa t populaţiei. Multe civilizaţii au stabilit în mod spontan legătura aceasta între calamitate terestră şi mînie divină. Iudeo-creştinismul n-a inventat-o. Este adevărat însă că oamenii Bisericii, şi elita pe oare aceştia o atrăgeau, au întărit-o sub toate formele.

Nenumărate sunt mărturiile care au susţinut de-a lungul timpului acest discurs religios despre nenorocirea colectivă, potrivit căruia toată lumea este vinovată şi nu doar cîţiva ţapi ispăşitori. Luther, A. Pare, Carlo Borromeo, D. Defoe, monseniorul de Belsunce, ca să reţinem aici doar cîteva nume semnificative, sunt unanimi în diagnosticul lor. Ciuma este „o hotărîre a lui Dumnezeu,, o pedeapsă trimisă de el" (Luther). Ea este „una dintre urmările pustiitoare ale mîniei kii Dumnezeu [şi] n-avem decît a ne aştepta la cele mai cumplite rele cînd grozăvia păcatelor noastre istoveşte bunătatea lui, făcîn-du-1 să-şi ia de pe noi mîna ocrotitoare şi să abată asupră-ne o nenorocire ca asta" (A. Pare). Ea este „judecata lui Dumnezeu", „pedeapsa", scrie D. Deîoe citind textul din Ieremia, V, 9: „Este oare cu putinţă să nu pogor printre aceştia, zice Domnul, şi duhul meu să nu se răzbune pe un astfel de popor190?"

în Franţa, clerul a adoptat acelaşi raţionament în timpul epidemiei de holeră din 1832. L. Chevalier reaminteşte cîteva dintre aceste afirmaţii clericale:

„Toţi aceşti năpăstuiţi mor în nepocăinţă. Dar mînia Judecătorului Suprem creşte necurmat şi curînd fiecare zi îşi va număra mia sa de victime; fărădelegea făptuită prin 230

I

distrugerea arhiepiscopiei nu-i nici pe departe ispăşită". (Saint Roch).
„Spirite meditative remarcă faptul că, printr-o funestă excepţie, singur Parisul a fost lovit în mijlocul Franţei, oraşul Revoluţiei, leagănul furtunilor politice, centrul atîtor vicii, teatrul atîtor atentate". (La Quotidienne).
„Nevăzută, ea [holera], pluteşte în văzduh, se opreşte deasupra cuibului corupţiei, se năpusteşte ca un vultur asupra oraşului depravării, îl surprinde în mijlocul plăcerilor sale şi seceră de preferinţă pe acei oameni riestăpmiţi care se dedau excesiv pasiunilor şi plăcerilor brutale". (La Gazette d'Auvergnem).
Două consecinţe decurg din această doctrină constantă. Prima este că trebuie să accepţi docil această pedeapsă şi fără să te temi că vei muri de ciumă. Dacă ai răspunderi, să fugi e un păcat, să rămîi e un act meritoriu. „Trebuie să îndurăm cu răbdiare [hotărîrea divină], scrie Luther, fără a ne teme să ne expunem viaţa întru folosul aproapelui". A. Pare dă aceeaşi po-vată: „Dacă voia [Domnului] ... e să ne bată cu aceste vergi, sau cu altele potrivite admoniţiunii sale eterne, trebuie să îndurăm cu răbdare, ştiind că e numai şi numai întru binele şi îndreptarea noastră192." în unele ţări musulmane, discursul religios cu privire la epidemii este în mod fundamental identic, insistînd încă şi mai mult asupra meritelor celui care moare prin molipsire. Mahomed declară într-adevăr că, de vreme ce ciuma este un flagel cu care Dumnezeu îi loveşte pe cei aleşi de el „orice credincios care nu fuge nu va fi răpus de ea decît dacă Dumnezeu a prevăzut asta, iar atunci va fi un «martir» asemenea celui care moare în războiul sfînt193".
A doua consecinţă este că trebuie să ne îndreptăm şi să facem penitenţă. Aici, prin inter- mediul ciumei, abordăm acel important feno-

men de culpabilizare a maselor europene asupra căruia vom reveni într-o lucrare ulterioară. Medici ai trupului şi ai sufletului au insistat care mai de care asupra singurului remediu adevărat împotriva contagiunii:
„Şi tocmai pentru că răul este atît de mare, scria A.,Pare, trebuie să recurgem pe loc la remediul care este unic şi general: mari şi - mici fără zăbovire să implorăm îndurarea lui ■ • Dumnezeu prin confesiune şi remuşcare pen-'■' tru păcatele noastre, cu anume tărie şi năzuinţă de a ne îndrepta şi a slăvi numele Dom-■ nului194". . . . Iată acum porţiunea prescrisă de un predicator anglican în 1613: „întîi şi-ntîi posteşte şi te roagă; apoi, într-o litră de căinţă de Ninive*, amestecă doi pumni plini de credinţă în sîngele lui Cristos cu toată speranţa şi caritatea de care eşti în stare şi varsă totul în recipientul unei oon-1; ştiinţe purificate. După aceea, pune totul să " fiarbă la focul iubirii, pînă cînd. spuma nea-1 gră a pătimirilor lumeşti se va împuţi în ■' stomacul tău — ceea ce vei judeca prin ochii '■ credinţei195"..."
Catolici şi protestanţi foloseau aşadar acelaşi limbaj pe tema ciumei şi recomandau sub forme diverse aceeaşi terapeutică a căinţei, la care se străduia să recurgă o bună parte din populaţiile atinse de epidemie. D. Defoe notează: „Nimic mai straniu decît să vezi cu ce curaj mergea poporul la biserică, într-o vreme cînd oamenii se temeau să iasă din casă pentru orice alt motiv196." Şi mai spune că lonlonezii dovedeau „un zel neobişnuit în practicile religioase", iar credincioşii veneau la biserică la orice oră, fie că se oficia sau nu197. La Marsilia, în 1720, preoţii rămaşi în oraş erau „asediaţi" de credin-
* La Ninive, regii asirieni îşi judecau vasalii ne
supuşi, sentinţa fiind îndeobşte execuţia capitală.

A pleca la Ninive însemna aşadar moarte sigură. Sintagma „căinţă de Ninive" exprima cea mai profundă şi iremediabilă disperare. (N. tr.). 2

cioşi. Pretutindeni, atestă un trinitarian*, n-au-zeai „decît confesiuni amestecate cu gemete şi lacrimi amare198". Holera din 1832 a provocat aceeaşi recrudescenţă (provizorie) de cucernicie la Paris, la Lille, la Marsilia sau la Londra:

- „Epidemia care pustieşte Marsilia, scria La Gazette, n-a făcut decît să înteţească şi mai
; mult zelul religios al locuitorilor săi. Ori de cîte ori sfînta împărtăşanie este adminis-
-■.,.■ trată noaptea, o mulţime de cetăţeni îşi
- face o datorie din a se duce numaidecît la biserică pentru ca s~o însoţească199."

Demersurile individuale nu erau totuşi suficiente. Un întreg oraş fiind considerat culpabil, se simţea nevoia unor implorări colective şi a unor penitenţe publice, a căror unanimitate şi aspect, dacă mi-e îngăduit să spun, cantitativ, poate că ar putea să-1 înduplece pe Cel-de-Sus. O stampă englezească din secolul al XVII-lea înfăţişează mulţimea adunată, în timp de epidemie, în faţa catedralei St. Paul pentru a asculta o predică. Dedesubt e scris: „Doamne, îndură-te de noi. Lacrimi, post şi rugăciuni", în 1625, Parlamentul a hotărît un post solemn pe ziua de 2 iulie. în ziua aceea, regele, lorzii şi judecătorii au ascultat două predici la Westminster. Un conte, un episcop şi un baron notau absenţii. Membrii Camerei comunelor, la rîndul lor, au ascultat trei predici la St. Margaret's. Prima a durat trei ore, celelalte două cîte două ore. în aceeaşi zi, s-au ţinut două predici în fiecare parohie londoneză. Rezidentul toscan se mira cu oarecare ironie de cantitatea rugăciunilor astfel acumulate:

La această celebrare a postului, adoptată în toate parohiile capitalei, oamenii „stau în

* Călugăr aparţinînd unuia dintre cele două ordine întemeiate în 1198 şi, respectiv 1223, avînd iniţial menirea de a răscumpăra sclavii sau prizonierii creştini căzuţi în mîinile „necredincioşilor" (ale mu- sulmanilor). (N. tr.).

biserică toată ziua, ascultînd un şir de predici una după alta şi făcînd nu ştiu cîte ru-găoiuni pentru a-1 implora pe Dumnezeu să oprească ciuma şi ploile necontenite200".

Această implorare din 2 iulie dovedindu-se insuficientă, ea a fost repetată pe data de 20 şi în toate miercurile următoare, pînă la sfîrşitul calamităţii, orice comerţ fiind atunci interzis întocmai ca în zilele de sărbătoare.

în ţările catolice, autorităţile aveau de asemenea datoria, în timp de molimă, să organizeze manifestările publice, conform stilului propriu Bisericii romane, susţinînd orice demers colectiv prin care o comunitate se autoliniştea întinzînd braţele spre Atotputernicul. Iar în această privinţă, panoplia implorărilor catolice era mai bogată decît cea a protestanţilor. De unde şi legămintele rostite de un întreg oraş — biserica della Salute din Veneţia şi numeroase calvaruri* bretone, mai ales la Plougastel-Daou-las201, sunt consecinţa acestor făgăduinţe, ca şi „coloanele ciumei", răspîndite şi astăzi în Germania de Sud, Austria şi Croaţia, cea mai vestită fiind cea de la Vieiîa (1692). Trunchiul lor e deseori ornat cu masive reliefuri rotunjite simbolizând buboanele. Austria singură mai numără şi astăzi peste două sute de asemenea coloane. Acelaşi registru de suplicaţii comunitare îngloba şi gesturile solemne de închinare, precum acela al monseniorului de Belsunce care, la 1 noiembrie 1720 pune Marsilia sub

ocrotirea Inimii-Sacre**, pelerinajelor la sanctuarele sfinţilor protectori şi, în sfîrşit, o succesiune de procesiuni grandioase. Ele se puteau situa în diferite momente faţă de epidemie: înainte, pentru a îndepărta flagelul care
* Un fel de troiţe reprezentînd Răstignirea sau scena coborîrii de pe cruce, sculptate în lemn sau piatră. (N. tr.).
** In original: „au Sacre-Coeur". Adică, în terminologia catolică, cultul inimii lui Cristos considerată ca simbol al iubirii lui de oameni. (N.tr.).

dădea tîrcoale în preajmă; după, ca act de recunoştinţă; sau, precum la Marsilia în 1720, în momentul cînd epidemia începea să decline, ca un ultim efort de rugăciune înainte de sosirea la liman; în sfîrşit, la apogeul calamităţii202, în acest ultim caz, procesiunea răspundea cererilor insistente ale populaţiei adresate ierarhiei reticente: ceea ce se poate verifica la Milano în 1630. De fapt, cardinalul arhiepiscop Federigo Borromeo se temea de riscurile de molipsire ce se puteau naşte în sînul unei mari adunări, de izbucnirile superstiţioase ale mulţimii şi în sfîrşit de prilejul pe care îl putea oferi această liturghie de masă activităţii otrăvitorilor203. La cererea municipalităţii şi a voinţei publice, a trebuit să cedeze, însă. în ziua de 11 iunie, racla unchiului său, sfîntul Carlo, a fost scoasă pe străzile Milanului.
Asemenea procesiuni frapează prin mai multe aspecte. în primul rînd, ca şi posturile decretate în ţările protestante, ele constituie ceremonii penitenţiale: o populaţie întreagă îşi mărturiseşte păcatele şi imploră iertare. Clerul canalizează şi controlează manifestaţii de ispăşire care, pe timpul Ciumei Negre, provo-caseră peregrinările isterice şi sîngeroase ale flagelanţilor. Desigur, procesiunile dintre secolele XVI—XVIII comportau aşa numitele battuti*, dar care se integrează în cadrul unui cortegiu organizat şi ierarhizat. Totuşi, caracterul făţiş penitenţial ascunde un alt aspect, mai puţin evident la prima vedere: acela de exorcism. Nu-i întîmplător faptul că defilarea sacră din 1630 în capitala lombardă „străbate toate cartierele oraşului" şi se opreşte la toate răspîntiile, căci toate cotloanele oraşului trebuie să beneficieze astfel de efluviile ocrotitoare emanate de corpul sfîntului oare cu cincizeci şi cinci de ani în urmă ostenise cu abne-
* tn italiană: lovituri cadenţate cu nuiele sau cu lanţuri, pe care şi le aplicau flagelanţii în timpul procesiunii. (N.tr.).

gaţie în oraşul ciumaţilor. Nu departe de Milano, la Busto-Arsizio, o procesiune, de astă dată în cinstea Fecioarei, are de asemenea loc în toiul molimii şi cronicarul ne spune că „prin cotituri şi ocolişuri" ea încinsese „foarte minuţios" localitatea, ieşind şi în afara zidurilor, acolo unde se aflau „barăcile" contagioşilor204. Aşadar, ritul n-are sens decît atunci cînd urmăreşte răul în totalitatea aşezărilor omeneşti. Acest rol conjuratoriu reiese şi mai limpede cu ajutorul unor exemple similare. La Marsilia, în ziua de 16 noiembrie 1720, episcopul rosteşte din înaltul clopotniţei bisericii Aocoules, spre cele patru puncte cardinale, exorcismele liturgice împotriva ciumei205. La Sevilla, în 1801, în timpul unei epidemii de friguri galbene, i se arată mulţimii, din înaltul Giral-dei", un fragment din „adevărata cruce", fragment care stăvilise, zice-se, ciuma din 1649206. Zid de apărare şi exorcism» procesiunea împotriva ciumei se leagă de străvechi rituri circumambulatorii menite să ocrotească o colectivitate împotriva puterilor şi duhurilor răufăcătoare, în secolele XVII şi XVIII, în multe oraşe şi sate din regiunea Niederlausitz, din Silezia, din Serbia, din Transilvania, din Moldova, din Ţara Românească, oamenii se apărau de molimă punînd fete goale (cîteodată şi băieţi goi) să tragă o brazdă în jurul localităţii, sau să parcurgă dănţuind traseul acestui cerc magic eare îndepărta ofensiva calamităţii207. Itinerarul ocrotitor al procesiunii poate fi apropiat şi de „cingătorile de ceară", oferite Fecioarei sau sfinţilor apărători de ciumă din partea municipalităţilor încolţite. în 1384, consulii1** din Montpellier oferă Fecioarei Măria o luminare, dînd ocol zidurilor oraşului. Această ofrandă e oferită de localităţile Amiens în 1418, Com-
* Turn cu secţiune pătrată, la origine minaret din epoca maură, remarcabil monument de arhitectură arabă (1171—1172). (N. tr.).
** Magistraţi municipali în sudul Franţei. (N. tr.).

piegne în 1453, Louvîers în 1468 şi 1472, Châ-lon-sur-Saone în 1494 (în cinstea sfîntului Vin-cent), Nantes în 1490, apoi în 1501 (în cinstea sfîntului Sebastian), Mantova în 1601 (în cinstea sfîntului Rocus208).
Remediu pentru întregul oraş, procesiunea este o suplicaţie a întregului oraş. Nu sunt spectatori decît cei care, de nevoie, blocaţi în casele lor, privesc prin ferestrele închise. Toţi ceilalţi — clerici şi laici, magistraţi şi simpli cetăţeni, călugări şi meşteşugari din toate breslele, masa anonimă a locuitorilor — participă la liturghie, se roagă,, imploră, cîntă, se căiesc şi se vaită. Cum toate străzile trebuie străbătute, şi cum mulţimea e nenumărată, procesiunea durează foarte mult. Dar şi independent de aceste raţiuni concrete, o ceremonie religioasă trebuie să fie lungă. Să ne gîndim la acele autos de je spaniole care durau o zi întreagă şi să ne amintim ce erau zilele de post în Anglia, pe timp de ciumă, cu regim de predică neîntreruptă. In cazul unui astfel de pericol, o suplicaţie n-are nici o şansă de a fi ascultată de Cer decît cu condiţia să se prelungească destul, pentru a forţa atenţia şi compasiunea Judecătorului mîniat. Şi pentru ca el să vadă şi să audă mai bine jalnicul alai al oamenilor, e nevoie de cît mai multe lumînări şi lumini, de tînguirile flagelanţilor şi de un soi de rugăciune non-stop. în cronica epidemiei din 1630, cînd descrie marea procesiune în cinstea Fecioarei, canonicul din Busto-Ar-sizio insistă asupra faptului că s-au cîntat „neîntrerupt" litaniile Măriei şi că de la începutul şi pînă la sfîrşitul ritului, clopotele bisericilor au bătut necontenit209. Iată-ne în inima unei religii cantitative, căreia îi descoperim aici, în situaţii-limită, motivaţiile cele mai profunde.
într-o primejdie atît de imperioasă ca a ciumei, trebuia să-ţi asiguri toate şansele şi să-1 îndupleci pe Atotputernicul mîniat, recurgînd
. la rugăciunile celor mai calificaţi intercesori.
237 Era curentă credinţa că Măria nu se alătură

niciodată mîniei divine şi nu vrea decît să înduplece justiţia implacabilă a Fiului ei. In al său Mortilogus, C. Reitter o imploră în următorii termeni, în 1508: „Deschide celor oropsiţi limanul tău, o Maică! Sub aripile tale, ne ascundem fără de griji, la adăpost de neagra ciumă şi de săgeţile-i înveninate210." Fecioară cu mantie care ocroteşte de ciumă a figurat începînd din secolul al XIV-lea în picturile italiene, franceze, germane, etc. — o temă care s-^a perpetuat pînă în secolul al XVII-lea. Curînd însă ea s-a îmbogăţit prin adjoncţiuni, căci deseori Măria a fost reprezentată tronînd în slavă între sfinţii apărători de ciumă şi primind prin mijlocirea lor rugăciunile bolnavilor.
Sfinţii apărători de ciumă cel mai frecvent invocaţi erau sfîntul Sebastian şi sfîntul Rocus. Cele două izvoare hagiografice care au difuzat viaţa şi legenda acestuia (mort în 1327?) povestesc că Rocus (saint Roch), născut la Montpellier, apoi venit în Italia, a contractat acolo ciuma şi a fost izgonit din Piacenza. S-a refugiat într-o colibă în împrejurimile oraşului. Cîinele de vînătoare al unui senior din vecinătate începu de la o bucată de vreme să fure din mîna şi de la masa stăpînului său pîine pe care i-o ducea regulat bolnavului. Intrigat, stă-pînul, numit Gothard, şi-a urmărit într-o zi cîinele şi a înţeles comportarea lui. De atunci' 1-a hrănit el însuşi pe Rocus, pînă la vindecare. In schimb, sfîntul 1-a convertit pe Gothard care s-a făcut schimnic. Întors la Montpellier, Rocus n-a mai fost recunoscut de ai săi care, socotin-du-1 spion, l-au aruncat în temniţă unde a şi murit. Atunci, temniţa s-a luminat şi temnicerul a descoperit lîngă trupul lui inscripţia lăsată de un înger: „eris in pestis patronns211*. Mai tîrziu, relicvele lui Roous au fost mutate de la Montpellier la Veneţia; de atunci, faima sfîntului a crescut cu repeziciune, ajungînd s-o depăşească pe cea a sfîntului Sebastian. Icono-
• In latină, cu sensul: ocrotitorul de ciumă (N.tr.) 2

18

grafia. lui, fie că povestea ciclul întreg al vieţii sale — astfel, de exemplu, în biserica Confreriei Sfîntului Rocus din Lisabona, la Scuola San Rocco din Veneţia (celebrele picturi ale lui Tintoretto) şi în biserica Sfîntul Lauren-ţiu din Niirnberg —, fie că ilustra anumite episoade din legenda lui. Reprezentarea cea mai stereotipă, repetată în mii de exemplare — dovadă a ubicuităţii unei frici —, 1-a înfăţişat cu un toiag şi însoţit de cîinele său, arătîndu-şi cu degetul bubonul de pe şold. Pe lîngă sfîntul Sebastian şi sfîntul Rocus, fervoarea şi neliniştea populaţiilor au adăugat în total vreo cincizeci de sfinţi apărători de ciumă, de mai mică anvergură, veneraţi într-un loc sau altul. Totuşi, sfîntul Carlo Borromeo a dobîndit o faimă considerabilă care 1-a plasat imediat după cei mai importanţi sfinţi ocrotitori. Devotamentul său în timpul epidemiei din Milano, în 1575, şi faptul că papalitatea şi iezuiţii au încurajat cultul său, explică apelurile pe care i le-au adresat catolicii asaltaţi de ciumă.

Cu toate acestea, rugăciunile, liturghiile, legă-mintele, posturile şi procesiunile nu rezolvau totul. Dacă epidemia continua cu aceeaşi virulenţă, oamenii cădeau într-un soi de toropeală, nu mai luau măsuri de precauţie, îşi neglijau ţinuta cu acea delăsare proprie descurajării, în mod semnificativ, D. Defoe, după ce remarcase „cu ce curaj se ducea poporul la slujbele religioase", adaugă numaidecît: „Vorbesc de timpuri anterioare momentului de deznădejde212". Şi apoi, epidemia declina brusc, re-demara din nou, în fine se domolea. Atunci izbucneau Te Deum-urile, ţîşnea bucuria zgomotoasă şi se manifesta, chiar înainte de a fi justificată, frenezia căsătoriilor pe care le notează rînd pe rînd toţi cronicarii ciumei:

La Marsilia, începînd din noiembrie 1720, bîntuia o adevărată „manie": „Nu mică ne-a fost mirarea să constatăm, în acea perioadă, un mare număr de căsătorii în rîndurile

populaţiei... Furia căsătoriilor era atît de
mare încît se întîmpla ca unul dintre căsă-
!i toriţi, care nu contractase maladia timpului,
r?» să se însoţească firesc şi fără a-şi face vreo
grijă cu altul al cărui bubon abia se închi-3 şese, ajungîndu-se astfel la multe căsnicii
ciumate213."

Cam cu patru secole în urmă, Jean de Venette scrisese:

„Cînd epidemia, pestilenta şi mortalitatea încetară, bărbaţii şi femeile care au rămas în viaţă s-^iu căsătorit pe capete. Femeile supravieţuitoare au avut un număr nemaipomenit de copii. .. Vai! din această înnoire a lumii, lumea n-a ieşit mai bună. Căci oamenii fură după aceea şi mai hrăpăreţi şi mai avari, căci doreau să aibă mult mai mult decît înainte; mai hrăpăreţi ajungînd, îşi pierdeau tihna în discordii, intrigi, certuri şi procese214."

Frica fusese uitată; dar pentru cît timp?

■iTI J

rv

FRICA ŞI RĂZVRĂTIRE (1)

1. Obiectivele, limitele şi metodele anchetei

Adeseori nu atît de uoigaşe oa epidemiile dar mai frecvente, răzvrătirile de orice natură măreau prin violenţe neaşteptate timpuri pline de o grea nelinişte colectivă oare, între explozii, rămînea tăcută, şi chiar ascunsă. De pildă, Aquitania între fruntariile ei cele mai largi: Yves-Marie Bercă numără aici, în perioada 1590—1715, între 450 şi 500 de revolte populare, precizînd Gă înţelege prin acest termen formarea unei trupe înarmate reunind în rîn-durile ei participanţi sosiţi din mai multe comunităţi dintr-o anumită arie şi menţiinîndu-se gata de acţiune mai mult de o zi1. Secolul

XVIH francez — exceptând Revoluţia din 1789—1799 — a fost mai calm. Totuşi, Daniel Mornet, fă-eînd o listă — pe oare o recunoaşte incompletă — a răzmeriţelor survenite în Franţa între 1715 şi 1787, ajunge fără efort la aproximativ o sută2. Gecţrges Rude, la rîndul său, identifică 275 în mediul rural englez între 1735 şi 18003. în consecinţă, şi cu condiţia de a nu lua expresia întocmai, putem vorbi despre o «permanenţă cotidiană a revoltei în civilizaţia Europei preindustriale3".
Studiul care urmează este într-adevăr, ca Şi cel al. lui G. Rude, o lumină îndreptată asu-PŢa „mulţimii în istorie", dar cu un obiectiv diferit de al istoricilor preocupaţi recent de

această temă. Nu vom reveni în mod fundamental asupra problemei controversate a luptei de clasă în răscoalele şi revoltele de odinioară. Nu vom căuta să aflăm dacă violenţa era proporţională cu distanţa socială dintre rebeli şi adversarii lor. Nu vom descrie „riturile violenţei4" numai de dragul de a le descrie. In schimb, întrebarea pusă în acest capitol şi în următorul este acesta: ce rol juca frica în răzvrătirile din epoca preindustrială? Răspunzînd dorinţei exprimate pe vremuri de G. Lefebvre5, reluînd — cu eforturi înnoite şi graţie studiilor recente — lucrările lui G. Le Bon6, am încercat aici, în afara oricărui sistem preconceput, un studiu comparativ al spaimelor de odinioară, în măsura în care duceau! la răzvrătiri. Conform acestei optici, am lăsat de o parte, ea fiind rare şi puţin reprezentative în epoca studiată, mişcările temeinic premeditate, organizate şi conduse printr-o strategie elaborată. In schimb, intră în mod legitim în cadrul spaţiului pe care ne propunem să-1 descriem revoltele populare, aşa cum le defineşte Yves-Marie Berce, „furiile tumultuare" de toate categoriile, precum şi contra-societăţile agresive — asemenea celei de la Miinster în 1535 — ale căror ambiţii şi acţiuni erau atît de utopice încît n-aveau nici o şansă de a duce la o preluare, cît de cît durabilă, a puterii. Ne vom preocupa aşadar mai ales de izbucnirile neaşteptate, de violenţele excesive, de utopiile sîngeroase şi de dezordinile imediate, şi unele şi altele putîndu-se înscrie totuşi ca o secvenţă particulară în filmul acţiunilor de opoziţie mai coerente: spre pildă, comportamentele aberante ale chiliaştilor* din Boemia în interiorul taberei taborite în 1419— 1421. Dar repetăm că aceste acţiuni coerente de împotrivire erau rare pe vremuri.
* „Chiliaştii" sau „milenariştii" erau sectanţi creştini care credeau că, după Judecata de apoi, cei aleşi vor rămîne pe pămînt o mie de ani, pentru a se bucura de toate plăcerile vieţii. (N. tr.).

I

Două serii de exemple vor clarifica mai bine eriteriul de selecţie ou oare am operat. La Lyon, în secolul al XVTII-lea, constatăm naşterea unei contestaţii sociale de tip modem. Ţesătorii de mătasă nu se revoltă în perioadele de foamete sau de şomaj. Mişcările lor concertate, mai ou seamă în 1744 şi 1786, se produc în perioade de muncă asigurată şi de relativă prosperitate, în timpul cărora subsistenţa lor şi a familiilor nu-i ameninţată. Prima oară împotriva unui regulament oare îi oprimă, a doua oară pentru oa negustorii să nu aibă libertatea de a impune preţurile pentru lucrul acasă, ţesătorii de mătasă se organizează, se întrunesc, hotărăsc greva. Ei nu comit nici prădăciuni, nici incendii şi nici alte violenţe în afară de înfruntările mărunte ou supraveghetorii. Totuşi, după oe şi-au redobîndit sîngele rece, autorităţile au reacţionat cu severitate7. Acestor contestări, conştiente de ele-însele, trebuie să le opunem, tot la Lyon în secolul al XVIII-lea, trei răscoale absolut spontane, cea numită „a măcelarilor" în 1714, sourta dar brutala „rebeliune a colegiului de medicină" în 1768, şi atacul barierelor de accize în 1789. în toate aceste trei cazuri, o mulţime adunată fără vreun scop precis, amăgită de zvonuri, le amplifică, se dedă la atacuri de persoane, jefuieşte şi devastează. Acesta era comportamentul obişnuit al mulţimilor cuprinse de mînie,, şi asupra lui vom stărui, căci frica era aici mult mai prezentă decît în acţiunea deliberată a ţesătorilor. Deosebirea între cele două tipuri de contestare colectivă poate fi aplicată la studierea zilelor tragice care au marcat în

Franţa perioada 1789—1799. In 1789, atacul manufacturii Râ~ veillon, luarea Bastiliei, Marea Frică (concomitentă unei mari varietăţi de situaţii locale în-^"ijorătoare), marşul asupra Versadlles-ului pentru a-1 aresta pe rege; în 1792, masacrele din septembrie, sunt tot atîtea mişcări esenţial impulsive, tradiţionale în motivaţiile şi desfă-13 şurarea lor, lipsite de programare raţională,

dezvoltîndu-se brutal, stingîndu-se rapid şi fără să-şi asume viitorul în cadrul unui plan de luptă coerent. în schimb, insurecţiile din 10 august 1792 şi cele din 31 mai — 2 iunie 1793 au fost organizate şi încadrate de secţiunile pariziene hotărîte să se descotorosească de rege şi de girondini. Această analiză dezvăluie divorţul ce a separat, de-a lungul întregii Revoluţii franceze şi în ciuda cîrdăşiilor şi interferenţelor de moment, oamenii de rînd din mediul urban şi rural de burghezii de toate nivelurile, care au tras foloase din mişcările mulţimilor. De o parte, găsim iraţionalul, magicul, spaimele cele mai diverse, visul vîrstei de aur, veneraţia (repede abandonată) a „sfintei ghilotine" promovată la rangul de statuie binecu-vîntată şi plimbată pe străzi ca pe vremuri racla sfintei Genoveva; de alta, proiecte politice, simţ tactic, spirit organizatoric. Delimitarea netă dintre aceste două universuri pare să fi trecut prin proprietatea privată. Totul se petrece ca şi oum posesiunea unui minimum de securitate economică ar fi condiţia necesară a unei raţionalităţi efective a conduitei politice8.
O anchetă istorică privind rolul fricii în răzvrătirile de odinioară întîlneşte, vrînd-ne-vrînd, dezbaterea biologică ce opune, în legătură cu agresivitatea umană, pe cei care o cred înnăscută, celor care o consideră însuşită. Există oare, cum afirmă K. Lorenz, un instinct al luptei localizat în creier, sau, dimpotrivă, împlinirea idealului biblic al lupului care mă-nîncă alături de miel e temporizat doar de nişte „deprinderi rele" şi frustări? Istoricul nu-i biolog şi nu are căderea să rezolve o problemă poate greşit pusă şi, oricum, depăşind cîmpul investigării sale. în schimb, îşi poate aduce contribuţia la dezbatere demon-strînd, cu ajutorul dosarelor sale, că majoritatea răzvrătirilor din Europa secolelor XIV— XVIII erau reacţii defensive, motivate de. frica de o primejdie fie reală, fie parţial imaginară,

fie total iluzorie (dar, bineînţeles, fără a fi resimţită ca atare). Revoltele, variabile în durată şi amploare, constituiau pe atunci răspunsuri securizante la situaţii neliniştitoare. O astfel de analogie constituie evident un model ce poate fi parţial transpus în timp şi spaţiu.
într-adevăr, mişcarea studenţească ce a zguduit Franţa în 1968 poate fi explicată, credem, prin însumarea a două frici: una conjunctu-rală, cealaltă mai puţin precisă şi totodată mai profundă. Prima se raporta la viitorul imediat: crescând efectivele în universităţi, numărul celor respinşi la examene şi concursuri sporea în mod fatal. Nu întîmplător vîlvătaia s-a produs în ajunul scadenţei anului universitar. Tot mai numeroşi erau cei care realizau că nu vor avea niciodată acces la carierele visate. Cuprinşi de panică în faţa acestei perspective, din zi în zi mai evidentă, studenţii au cerut desfiinţarea concursurilor şi a selecţiei, un control continuu al cunoştinţelor substituit „loteriei" examenului terminal, folosirea notelor în timpul lucrărilor scrise, posibilitatea de a lucra — de a elabora chiar — în echipă (ceea ce suprima tracul individual). Ei au vrut să impună profesorilor să-i sprijine mai mult, să fie mai aproape de ei, să nu se menţină între profesori şi studenţi bariera cursului ex-ca-thedra. Simţindu-se prost pregătiţi pentru viaţa activă şi înnoirile pe care aceasta le impune acum majorităţii contemporanilor noştri, ei doreau să fie învăţaţi să înveţe. în sfîrşit, tot atunci, au declarat că doresc cogestiunea universităţilor, închipuindu-şi că pot astfel bloca mecanismele de selecţie. Aceste revendicări implicau majoritatea studenţilor, chiar şi pe cei mai puţin politizaţi; era răspunsul lor la o îngrijorare nu lipsită de temei şi pe care părinţii lor o împărtăşeau din plin.
Dar o altă frică mai difuză, nu atît de concret exprimată (de atunci, ea a căpătat tot mai multă consistenţă) se adăuga celei precedente. In întreaga lume, tinerii sunt cei dinţii care au

I I

lansat strigătul de alarmă în faţa primejdiilor şi a materialismului inuman al dezvoltării economice oa scop In sine. Mai interesaţi decît adulţii de oeea ce va fi destinul umanităţii de tnîine şi de poimîine, ei au arătat eă civilizaţia noastră a apucat pe un drum greşit, că tehni«a şi fericirea nu sunt sinonime, că oraşele devin de nesuportat, că poluarea ameninţă să asfixieze pămîntul, că excesul de organizare şi de tehnocraţie constituie o opresiune tot mai copleşitoare. Astfel, îngrijorării provocate de perspectiva loeurilor de muncă şi a viitorului imediat, i se adăuga o frică globală şi o interogare legitimă privind devenirea umanităţii. In Franţa anului 1968, aceste două conştientizări, generatoare de panică şi de refuz, s-au produs practic în acelaşi timp.

Nu numai prin cauzele ei, dar şi prin felul eum s^a desfăşurat, contestaţia zgomotoasă din mai 1968 luminează retroactiv9 răzvrătirile de odinioară, aşa eum le vom analiza numaidecât. Găsim într-adevăr ca numitor comun violenţa şi sărbătoarea — şi una şi alta profitînd de o relativă' vacanţă a puterii —, iconoclasmul, revanşa celor muţi, proliferarea imaginarului, izbucnirea neaşteptată ce surprinde pe toată lumea, întrunirile de o amploare imprevizibilă cu cîteva zile înainte, dezagregarea rapidă a unei mase repede obosită şi demobilizată şi, în sfîrşit, după epuizarea unei scurte epopei, o dîră de mit în memoria colectivă şi o frică durabilă. în rîndurile autorităţilor. „Spaima*" din 1968, ca să luăm într-unui <lin sensurile sale de odinioară un termen ee era deseori sinonim cu „emoţie" populară, a constituit aşadar reluarea unui comportament de mulţime ce regăseşte, dincolo de tacticile mun-citoreşt işi de strategia revoluţionarilor de profesie, conduitele sediţioase ale oamenilor de odinioară.

Trebuie să vorbim oare în acest caz de un „Ev mediu modern" şi să spunem eă modemi-

* In original: „etfroi" (N. tr.).

tatea secretă noi arhaisme10? Nu cumva e vorba mai degrabă de revelaţia că raţionalitatea — superficială — a civilizaţiei noastre a camuflat, fără să le distrugă însă, nişte reflexe colective ce nu aşteaptă deoît ocaziile prielnice pentru a răbufni iar? O dovedeşte studierea zvonurilor ce continuă să circule mai pretutindeni în oraşele noastre din secolul al XX-lea. Şi în acest domeniu, vecin eu cel precedent, e poate util să ne întoarcem din prezent spre trecut.

In 1946, colonia japoneză din insulele Hawaii a fost ferm convinsă timp de aproape un an că americanii au pierdut războiul în Asia şl că guvernul Statelor Unite se străduieşte prin toate mijloacele să camufleze adevărul11. înoe-pînd din 1959, numeroase oraşe din Franţa, în special Qrleans, au fost teatrul unor zvonuri insistente îndreptate împotriva proprietariloi? de magazine de îmbrăcăminte feminină. Se spunea că aceste magazine ar servi drept anticameră traficului de carne vie, persoanele vizate de aceste rumori fiind de cele mai multe ori evrei de curînd instalaţi în oraşele respective. La Dol-de-Bretagne în 1975, arestarea unui ucenic de frizer implicat într-o afacere cu stupefiante a dat naştere numaidecât unui delir colectiv: un fabricant de mobile din localitate, a cărui întreprindere cunoscuse un avînt rapid, a fost acuzat de opinia publică de faptul că ascunde droguri în picioarele meselor şi scaunelor pe care le fabrică. Băncile i-au drămuit creditul, clientela i^a întors spatele, furnizorii au aşteptat informaţii mai amănunţite înainte de a-1 aproviziona. Cei o sută douăzeoi de angajaţi ai uzinei au trebuit să iasă în stradă pentru a protesta împotriva unui zvon care, prin consecinţele sale, îi ameninţa cu şomajul12.

Analiza sociologică întreprinsă de Edgar Morin şi echipa luLţn legătură cu evenimentele de la Orleans în lafe nu-1 poate lăsa indiferent Pe istoricul zvonurilor de odinioară. Căci zvo- nurî şi răzvrătiri erau aproape totdeauna le-

gate; şi cine spune zvon spune frică. Edgar Morin a arătat că un zvon local nu-i decît „stratul subţire ieşit la suprafaţă dintr-un mit care nu-i nici local, nici izolat, nici accidental"; că el răzbate din adîncurile unui subsol inconştient; că odată lansat, se manifestă ca o forţă „sălbatică", susceptibilă de o propagare stupefiantă. Suscitînd deopotrivă atracţie şi repulsie, el 'recuză verificarea faptelor, se hrăneşte din orice, iscă

metastaze în multiple direcţii, se însoţeşte cu procese isterice, străbate barierele de vîrstă, de clase sociale şi de sex, grupurile feminine aoordîndu-i totuşi un credit deosebit. Trecând de la statutul „se zice" la cel de certitudine, zvonul este o acuzaţie care denunţă vinovaţi, împovăraţi de crime odioase. La sfîrşitul ciclului, contracarat prin diverse represiuni, el se destramă într-o puzderie de mini-zvonuri şi de micro-mituri, derivate şi subterane. Ceea ce nu înseamnă cîtuşi de puţin că a murit. Reintrat în umbră, el aşteaptă un nou prilej de a ieşi iar la suprafaţă, la nevoie sub altă mască;13.

O a treia serie de anchete conduse asupra unor realităţi contemporane sau relativ recente poate, la rîndul ei, să ne ajute în cunoaşterea violenţelor colective de odinioară. Este vorba de studierea milenarismelor din cursul secolelor XIX şi XX, încordate în aşteptarea unei „zile mari" deseori dublate, ca şi pe vremuri, de credinţa mesianică într-un salvator capabil să instaureze o comunitate fericită, eventual în cuprinsul unui „pămînt din care răul lipseşte14". Aceste mişcări pot fi reformatoare sau cu adevărat revoluţionare şi conţinînd aşadar încărcături inegale de agresivitate; ele pot proveni din dezechilibre care apar din interior într-o societate dată, sau dintr-o dezorganizare socială provocată de factori externi; ele pot recruta adepţi la toate n^elurile sociale — cazul milenarismelor moderate — sau pot fi compuse doar din elemente provenite din pătura socială inferioară („clasa paria" de care

vorbea Max Weber). Oricum însă, ele relevează numitori psihologici comuni.

Cînd David Lazzaretti, în anii 1870, a creat mişcarea sa mesianică şi comunităţile sale agricole în satele din sudul Toscanei, ţăranii din această regiune — în general mici proprietari — erau traumatizaţi de tot soiul de inovaţii care zdruncinau un echilibru tradiţional. Unitatea italiană, realizată cu puţin timp în urmă, semnifica pentru ei o nouă reţea de comunicaţii, impozite deosebite de cele din trecut, un proces de comercializare a produselor agricole necunoscut pînă atunci. Cîteva recolte proaste survenite în acest context au sfîrşit prin a crea haosul şi dezorganizarea raporturilor sociale. Reacţionînd împotriva acestei situaţii, Lazzaretti a pus pe picioare, sub numele de „Societatea familiilor creştine", nişte comunităţi rurale foarte structurate. Dar a devenit din ce în ce mai agresiv faţă de Statul italian şi de Biserica oficială. Dîndu-se drept acel rege chemat de Dumnezeu să inaugureze ultima vîrstă a lumii, a pornit cu trei mii de adepţi la asaltul celui mai apropiat oraş, pentru a statornici acolo împărăţia lui Dumnezeu. A fost ucis de armată după o scurtă luptă (187815).

în cursul secolelor al XlX-lea şi al XX-lea, Brazilia a asistat la naşterea unui număr mult mai mare de mişcări mesianice decît Italia. Aceasta, explică Maria-Isaura Pereira de Queiroz, deoarece mişcările mesianice, cînd izbucnesc în universul rural, constituie mecanisme care vizează reorganizarea societăţilor ţărăneşti. Cu cît structura şi organizarea acestor societăţi sunt mai fragile, cu atît sporesc şansele de apariţie a unor mişcări mesianice. Or, în mediul rural brazilian dezagregarea socială se manifesta de multă vreme în stare endemică16. Alt exemplu: secta creată în Statele Unite de Pather Divine imediat după criza din 1929 şi care există şi azi. Adepţii liderului negru îi aduc acestuia „banii, serviciile, gîndurile Şi dragostea lor". In schimb, în reşedinţele sau

„împărăţiile" unde locuiesc, sunt hrăniţi şi îmbrăcaţi gratuit, sau aproape. In aceste pradi-suri terestre, Father Divine le interzice credincioşilor săi să citească ziarele, să asculte radioul şi să se uite la televizor17. Succesul iniţial al sectei se explică prin căutarea unei securităţi economice şi totodată psihologice, într-un moment cînd consecinţele crizei din 1929 perturbau existenţa multor oameni de condiţie modestă. Faptul că această comunitatev mai dăinuie în Statele Unite se explică prin aceea oă exodul satelor spre oraşe şi al negrilor din sud spre nordul ţării continuă să nutrească în cei mai traumatizaţi de aceste de-localizări nevoia de a se refugia în interiorul unor structuri de primire protectoare şi totodată critice faţă de o societate care i-a abandonat. Astfel, adunîndu-se în comunităţi puternic organizate, aceşti dezmoşteniţi i se adresează unui Dumnezeu care îi va „elibera de opresiujnea dominatorilor" şi de „(segregaţia segregaţioniştilor ".

Dar cele mai sugestive concluzii antropologice ne vin fără îndoială din studiile recente privind cultul melanezian al cargoului™. Implantarea politică şi economică a europenilor şi activitatea misionarilor în secolele XIX şi XX au provocat în rîndul populaţiilor din Pa-pua un şoc psihologie şi un fel de punere în discuţie a identităţii lor, odată cu agravarea tensiunilor, uneori destul de violente, dintre Indigeni şi colonizatori. De aici naşterea şi recurenţa mitului cargoului: în ziua răzbunării şi a mîntuirii, o corabie cu aburi condusă de străbuni va aduce împilaţilor puşti şi tot soiul de alimente şi bunuri pămînteşti. Toată lumea ee pregătea să întîmpine nava-miracol într-o atmosferă plină de însufleţire. Convulsii şi tre-murături aduceau un fel de compensaţie pentru eşecurile şi frustrările comunităţii batjocorite. Nimeni nu se mai temea să violeze tabuurile morale cotidiene impuse mai mult sau mai puţin din exterior. Populaţia din Papua credea

că sosirea „corăbiei cargo" va inaugura începutul unei lungi perioade de fericire, triumful unei alte morale şi statornicirea egalităţii între supuşii noii împărăţii.

2. Sentimentul insecurităţii

Aceste analize de fapte recente sau actuale luminează retroactiv violenţele milenariste care s-au succedat în Europa occidentală din secolul al XH-lea pînă la mijlocul celui de al XVI-lea, depăşind chiar această perioadă. Cine se află în spatele notarului Tanchelm (decedat în 1115), care este un moment stăpânul An versului, şi în cruciadele „săracilor" şi „ciobănaşilor" oare se pun în mişcare în repetate rînduri între 1096 şi 1320, semănînd groaza pe unde trec? Mai cu seamă, se pare, un proletariat a cărui prezenţă o trădează chiar vocabulele „săraci" şi „ciobănaşi". Aceşti dezmoşteniţi au o dublă provenienţă. Cînd vin din oraşe, în special din Ţările de Jos, ei reprezintă, în momentul în care se dezvoltă urbanizarea şi industria textilă, o pletoră de mînă de lucru, constant ameninţată de şomaj şi de foame. Cînd vin din mediul rural, îi ghicim împinşi la mizerie prin rarefierea pămînturi-lor exploatabile, constrînşi să devină zilaşi şi cîteodată cerşetori. Astfel, structurile pe cale de a se naşte ale unei economii mai deschise decît cea din epoca feudală încep să respingă — şi vor respinge din sînul lor de-a lungul cî-torva secole ■— pe oropsiţii care nu s-au integrat nici în oraşul în dezvoltare, nici în universul rural, nişte oameni aşadar fără statut, disponibili pentru toate visele, toate violenţele, toate revanşele propuse lor de tot soiul de profeţi. Îngroşate cu soldaţi vagabonzi, clerici dubioşi, nobili scăpătaţi şi criminali de toate tepele, adunaţi în spatele diverşilor mîn-tuitori care se pretind uneori purtătorii unei

* In original: „pastoureaux". (N. tr.).

scrisori cereşti, ei proelamă sosirea iminentă a unor vremuri de egalitate, îi măcelăresc pe evreii „duşmani ai creştinilor şi lipitori", vor prin forţă să readucă Biserica la sărăcia ei dintîi.

Ceea oe este adevărat ou privire la cruciadele populare e tot atît de adevărat şi cu privire la grupurile de flagelanţi, cel puţin atunci dnd în 1349, mai ales în Germania şi în Ţările de Jos, mişcarea lor înclină spre „căutarea unui millenium militant şi sangvinar". Din momentul acela ei sunt încredinţaţi că violenţele lor purificatoare şi moartea nelegiuiţilor vor avea «a deznodământ cei o mie de ani de fericire făgăduiţi de Apocaiipsă. Această radicalizare ideologică se explică prin modificări sociale în sînul organizaţiilor lor. Este într-adevăr momentul dezertării nobililor şi a burghezilor. Meşteşugarilor şi ţăranilor care rămîn în mişcare li se alătură, din ce în ce mai numeroşi, tot soiul de haimanale, tîlhâri şi clerici nesupuşi Bisericii care dau grupurilor de flagelanţi o coloratură tot mai accentuată de contra-soeietate agresivă. Acelaşi fenomen apare şi mai limpede în timpul războiului husit (1419— 1434). '

Predioaţia lui Jan Hus este esenţial religioasă: abuzurile Bisericii îl revoltă; el refuză indulgenţele pentru nişte pseudocrueiade; ar vrea preoţi demni şi săraci, abolirea ierarhiei ecleziastice din timpul său, împărtăşania sub ambele specii*, Biblia oferită tuturor (drept care a şi întreprins traducerea ei în cehă)19. Totuşi, la sfîrşitul vieţii, predicând printre ţăraniî din Boemia meridională, Hus devine mai ve-

* Aşa numita comuniune „sub utraque specie" (Lat.) sau comuniunea ecleziastică, cu pîine şi vin, spre deosebire de cea laică, numai cu pîine, specie în sensul vechi şi religios însemnînd aparenţa sensibilă a lucrurilor. E vorba de trupul şi sîngele lui Cris-tos după transsubstanţiere. împărtăşania sub una sau ambele specii a fost obiect de controversă teologică ţi socială (N. tr).

hement împotriva abuzurilor sociale şi împotriva lui Anticrist şi a servitorilor săi —■ a se înţelege Biserica ierarhică. Ars pe rug la Kon-stanz în 1415 oa eretic (refuzase printre altele să subscrie la condamnarea lui1 Wyislif), el ajunge erou naţional. Or, indignarea stîrnită de moartea lui, şi de cea a prietenului său Ieronim din Praga*, se răspîndeşte în rîndurile unei populaţii de multă vreme îngrijorată din raţiuni economice. Devaluările monetare şi creşterea preţurilor slăbesc modesta putere de cumpărare a nevoiaşilor. Exploatarea lumii ţărăneşti sporeşte prin dublul joo al corvezilor senioriale, mai împovărătoare decît în trecut, şi a fiscalităţii pontificale mai riguroase. Ţăranii cei mai săraci se îndreaptă spre oraşe, în special ia Pragia, care în jurul anilor 1400 atinge cifra de 35.000 de locuitori. Dintre aceştia, cam 40% erau săraci. Oferta de angajare pe şantiere, ca cel al catedralei, dovedindu-se insuficientă, munioipalitatea vinde cu miile diversele obiecte pe care au trebuit să le amaneteze mulţi pra-ghezi năpăstuiţi pentru a face rost de banii tre-buincioşi subzistenţei lor20. Cine va descrie rolul datoriilor în spaimele sărăcimii21?

Totuşi, războiul husit nu-i un simplu episod al luptei de clasă. Dintre cele „Patru articole" din 1420, care defineso opoziţia faţă de Roma şi de regele Sigismund, unul singur are incidenţe sociale: cererea de secularizare a bunurilor Biserieii. Celelalte trei cer libertatea de a predica, împărtăşania sub ambele specii şi pedepsirea păcatelor mortale de către autorităţile civile. Există aşadar şi nobili şi burghezi hu-siţi — „calixtinii**", astfel numiţi din cauza revendicării „potirului" pentru laici: aceştia sunt nişte moderaţi, nişte reformişti care vor ajunge

* Ieronim din Praga (n. 1375), prietenul şi discipolul lui Hus, a fost ars pe rug la 30 mai 1416. (N. tr.).

ic3 " Ramură a buşiţilor care pretindea» şi pentru laici împărtăşania sub ambele specii. (N. tr.).

să se înţeleagă pînă la urmă cu Consiliul din Basel* şi cu Sigismund. Dar, alături de ei s-au ivit radicalii care provin de cele mai multe ori din rîndurile sărăcimii şi ale dezrădăcinaţilor şi au tendinţa să îmbrăţişeze milenaris-mul. Şi de astă dată, insecuritatea economică şi psihologică pe de o parte,, speranţe apocaliptice pe de alta, se leagă. In 1419 s-a format această aripă husită radicală, alcătuită din ţărani săraci, argaţi, lucrători salariaţi, gentilomi şi burghezi sărăciţi, predicatori itineranţi. Ei se adună la ţară în ample pelerinaje şi încearcă să facă joncţiunea ou sărăeimea din Praga. Dar capitala va rămîne în cele din urmă în mîinile moderaţilor şi va respinge elementele sale cele mai recalcitrante. In sehimb, în Boemia meridională şi occidentală erezia populară se statorniceşte temeinic în cinci oraşe „alese de Dumnezeu". Acolo, în momentul — apropiat — cînd se va termina domnia lui Anticrist, va coborî şi Isus pe pămînt. Ineepmd din 1420, radicalii încep să ridice pe colina pe care se înălţa castelul HradiSte fortăreaţa revoluţionară a Tâborului ce va deveni treptat un oraş. Cei care clădesc febril primele case şi meterezele sunt mai ales iobagi, ţărani, argaţi. Locuitorii satelor vecine şi-au ars propriile case, tăind astfel toate punţile în urma lor, pentru a veni să aştepte în cetatea sfîntă întoarcerea lui Cristos-rege. Anii 1420—1421 marchează etapa chiliastă a revoluţiei taborite. Aproximativ cincizeci de preoţi, miei predicatori nevoiaşi, constituie atunci elita la putere în noul Ierusalim, spre care se scurg obidiţii din Germania, Austria, Slovacia şi Polonia. La Tâbor, deosebirea dintre clerici şi laici a dispărut; Biserica nu mai este o instituţie; credinţa

* Celebru conciliu ecumenic care a avut loc la Basel de la 3 martie 1431 pînă în mai 1443 şi confirmat la Florenţa (1444—1449), pentru a opera o reformă radicală a Bisericii, a încheia schisma husită şi a reuni biserica de rit latin cu cea greco-or-todoxă. (N. tr.).

în prezenţa reală* în euharistie este respinsă, iar credinţa în purgatoriu, sacramentele, rugăciunea eătre sfinţi şi pelerinajele abandonate. Proprietatea privată este abolită, odată cu dijmele şi impunerile senioriale. Se prezicea în acelaşi timp apropiatul început al celor o mie de ani de fericire. Atunci „calicii nu vor mai fi împilaţi, nobilii vor fi arşi, precum paiele pe jar... toate cislele şi birurile vor fi abolite, nimeni nu-şi va sili aproapele să facă ceva anume, eăei toţi vor fi egali şi fraţi23". Chiar la Tăbor, apoi pretutindeni unde vor apare taboriţii, toate durerile omeneşti vor pieri, femeile vor naşte fără dureri. Venirea în Boemia a milenariştilor originari din nordul Franţei („picarzi") sau din Ţările de Jos („begharzi* sau fraţi ai Liberului Spirit) a contribuit desigur la întărirea chiliasmului celor mai radicali taboriţi, dintre care unii au îmbrăţişat ada-mismul, oelebrînd „sărbători ale iubirii", prae-ticînd nudismul ritual şi predicînd emanciparea sexuală.
Totuşi, căpetenia militară a taboriţilor. Jan Zizka, cavalerul chior, nu era chiliast şi ţinea la potir. Consîderînd că nebuniile milenariste slăbesc tabăra revoltaţilor, el i-a urmărit pe adamiţi şi a poruncit arderea lor pe rug. Din momentul acela, sub comanda lui 2lizka, iar după moartea lui (1424) sub aceea a preotului Procopie oel Mare, taboriţii au revenit cu pi-oioarele pe pămînt şi au reintrodus în rîndurile lor o oarecare ierarhie. Tâborul a devenit un oraş, eu un număr crescînd de meşteşuguri. In orice caz, în această republică democratică, ţăranii şi săracii puteau participa efectiv la viaţa politică şi religioasă: motiv în virtutea căruia, în contextul epocii, această republică era sortită morţii. Taboriţii au fost învinşi în 1434 la Lapany de husiţii moderaţi în coaliţie cu eatoli-
* Prezenţa reală: credinţa că Isus Cristos e cu adevărat prezent sub ambele specii în euharistie. 5 (N.tr.).

cii; cu toate acestea, rezistenţa lor s-a prelungit pînă în 1452.
Legătura dintre milenarism şi insesuritatea economică — şi psihologică deci — se regăseşte, la un secol după chiliasmul taborit, în motivaţiile şi acţiunea Ligii celor aleşi eare, sub impulsul lui Manzer, a intervenit în 1525 în revolta ţăranilor germani. Deşi ociată cu în-frîngerea lui Miinzer a fost înirîntă si revolta ţăranilor, căci au luptat împreună, nu trebuie să confundăm revendiGările moderate ale unora cu programul incendiar al celuilalt24. Principalele teatre ale revoltei au fost Alsacia, Germania de Vest şi de Sud, unde Miinzer n-a exercitat, se pare, nici o influenţă. Pe de altă parte, „mocofanii", în ciuda acestei porecle peiorative, nu constituiau o masă mizerabilă oare s-ar fi ridicat într-un elan disperat, brutal şi nesăbuit. Ei au fost călăuziţi de numeroşi primari care dispuneau de o anumită experienţă administrativă şi de preoţi cîştigaţi de noile idei25. Cele douăsprezece puncte majore din programul lor nu erau utopice. Ei eereau dreptul pentru comunităţi de a-şi alege şi destitui pastorii,, reducerea sau suprimarea dijmelor, a taxelor şi a corvezilor, restabilirea străvechilor datini de judecată, libertatea de a vina, de a pescui şi de a folosi islazurile. In realitate, o pătură socială a cărei poziţie economică se ameliorase în timpul perioadei precedente, era îngrijorată acum de creşterea principatelor cu regim absolutist din interiorul imperiului. Această ascensiune a statelor semnifica pentru majoritatea ţăranilor noi taxe, înlocuirea cutumelor prin introducerea dreptului roman şi ingerenţa crescîndă a administraţiei centrale în afacerile locale.
Unele curente milenariiste, răspândite în special din Boemia, interferează însă această revoltă; iar propagatorii ei au fost aceleaşi elemente fragile din punct de vedere social şi psihologic pe care le-am întîlnit în cruciadele „ciobănaşilor", în cetele flagelanţilor şi în me- 256

diile extremiste de la Tăbor. Era lumpenpro-letariatul despre care a vorbit Engels. Acesta aduna, scrie el, „elemente declasate din vechea societate feudală şi corporatistă şi elemente proletare încă nedezvoltate, abia embrionare, ale societăţii burgheze în formare26". Intre 1500 şi 1520, în regiunea renană au izbucnit diverse răzmeriţe cunoscute sub numele colectiv de Bundschuh (opincă) care au adunat în primul rînd ţărani, desigur, dar şi săraci din oraşe, cerşetori, mercenari vaganţi... Or Bund-schuh-ul viza o revoluţie radicală inspirată de visele apocaliptice pe care le aflăm într-o Carte cu o sută de capitole scrisă la începutul secolului al XVI-lea de un revoluţionar din regiunea Rinului de sus: odată învinse oştirile lui

Anticrist şi eliminaţi blasfematorii, justiţia va domni pe pămînt şi toţi oamenii vor fi fraţi şi egali. Speranţele Bundschuh-ului se păstrau vii în momentul cînd a izbucnit războiul ţăranilor din 1524, aceştia punînd ca emblemă pe drapelele lor chiar opinca. Pe de altă parte, Turingia şi sudul Saxoniei, unde s-a situat acţiunea lui Miinzer, erau străbătute de multe tulburări milenariste explicabile atît prin vecinătatea Boemiei, cît şi prin prezenţa minelor de argint şi de cupru de la Zwickau şi Mans-feld. Valuri de muncitori se îndreptau spre aceste mine, unde excedentul mîinii de lucru era cronic. în afară de asta, se pare că în acel moment industria textilă din aceste regiuni era in criză. Frecventîndu-i pe ţesătorii din Zwik-kau, s-a convertit la chiliasmul revoluţionar şi Thomas Miinzer, un preot versat în Seriptură, care la început îl urmase pe Luther. Sfîrşitul lumii stricate e aproape, spunea el, aleşii trebuie să se sumeţească pentru a-1 doborî pe Anticrist şi pe duşmanii lui Dumnezeu. „Fiecare e dator să smulgă buruienile din via Domnului... (Or) îngerii care îşi ascut secerile pentru această menire nu sunt deeît servitorii nestrămutaţi ai Domnului... căci răii n-au nici 7 un drept să trăiască, fără decît cu îngăduinţa

celor aleşi27". Odată cu nimicirea duşmanilor lud Dumnezeu, vor putea înoepe şi cei o mie de ani de fericire şi egalitate. Astfel ţăranii revoltaţi din Turingia, oare nu putuseră obţine garanţia lui Luther, s-au bucurat de sprijinul lui! Munzer. Acesta li s^a alăturat împreună cu cei mai fanatici discipoli ai săi. Au fost înfrînţi cu toţii în ziua de 15 mai 1525, la Frankenhausen. Zece zile mai tîrziu, Miinzer a fost decapitat.

Cea mai violentă explozie milenaristă din secolul al XVI-lea — şi de asemenea cea mai concludentă pentru noi — este aceea care a triumfat pentru un moment la Miinster, în 1534—1535. Rolul jucat în cursul acestei tragedii de elementele cele mai „delooalizate" ale societăţii timpului apare aici în plină lumină, în acest oraş episcopal, ghildele au preluat puterea în 1532, l-au izgonit pe episcop şi au instituit Reforma luterană. In acelaşi timp însă, o tulburare anabaptistă întreţinută de profeţiile despre millenium se dezvolta în Ţările de Jos şi în Westfalia. Această propagandă izbîndea mai cu seamă printre nevoiaşii şi dezrădăcinaţii de toate categoriile. Izgoniţi de pretutindeni, anabaptiştii s-au revărsat a-supra Munsterului.

„Astîfel sosiră, scrie un contemporan, olandezi, frizoni* şi mişei de toate obîrşiile cară nu se statorniciseră pe niciunde: au pătruns în Miinster şi s-au încîrdăşit a-colo". Alte documente concordă în această privinţă vorbind despre „băjenarii, surghiuniţii, ucigaşii şi oamenii care, după ce au tocat averea părintească, nu mai erau în stare să agonisească nimio prin propria lor iscusinţă28 . . ."

Nimic n-ar putea sublinia mai bine legătura dintre milenarismul revoluţionar şi populaţia marginală, urbană sau rurală. In februarie

* Originari din Frieslanda (N. tr.).

1534, anabaptiştii conduşi de doi neerlandezi, Jan Mattys şi Jan Beukels (Jan van Leyden) au pus stăpînire pe primărie şi pe conducerea cetăţii în care, timp de mai bine de un an, delirul profetic a devenit realitate cotidiană, în toiul unui viscol, catolicii şi luteranii au fost izgoniţi ca „necredincioşi". Restul populaţiei s-a rebotezat. Toate contractele, toate poliţele au fost arse. S-au constituit depozite de îmbrăcăminte, aşternut de pat, mobilier, articole de fierărie şi alimente girate de şapte „diaconi". Proprietatea privată asupra banilor a f«st abolită. Locuinţele au fost rechiziţionate pentru numeroşii imigranţi. Toate cărţile au fost proscrise, în afară de Biblie, şi au fost arse la un foc sărbătoresc în faţa catedralei: revanşa unei culturi orale asupra unei culturi scrise considerată opresivă.

începând din februarie 1534, episcopul de Miinster începuse ostilităţile împotriva oraşului rebel şi adunase trupe în vederea unui a-sediu, ceea oe n-a făcut decît să întărite exaltarea şi să sporească totodată tensiunea din cetate şi teroarea pe care au instaurat-o acolo noii săi conducători. Jan Mattys fiind ucis în cursul unei ieşiri, Jan van Leyden, un bastard care fusese întîi ucenic de croitor, apoi negustor fără clientelă, a ajuns conducătorul „noului Ierusalim". Noua legislaţie asupra muncii i-a transformat pe meşteşugari în salariaţi publici; poligamia biblică a fost instaurată

(în beneficiul exclusiv al bărbaţilor) şi, în timp ce oraşul respingea trupele episcopului, Jan van Leyden s-a proclamat rege. înveşmîntat în hlamide somptuoase, s-a înconjurat de o a-devărată curte, impunând însă masei o riguroasă austeritate. Garda lui era alcătuită din imigranţi. Orice opoziţie se sancţiona cu moartea. Populaţiei i se spunea fără încetare că vremea tribulaţiilor se aproprie de sfîrşit. Cristos se va întoarce şi-^şi va statornici împărăţia la Munster. Din această împărăţie, po-9 Porul ales va porni, înarmat cu spada drep-

taţii, să întindă imperiul lui Dumnezeu pînă la marginile pămîntului. Dar, în noaptea de 24 iunie 1535, asediatorii au lansat un atac prin surprindere şi au pus stăpânire pe oraşul vlăguit. Toate căpeteniile anabaptiste au fost masacrate.
Ideologia milenaristă, în special în versiunea ei violentă, era un răspuns radical secu-rizant la spaima oamenilor care se simţeau respinşi de societate şi trăiau cu frica de a pierde orice identitate. De aceea căutau să se refugieze în imaginar: ceea ce le îngăduiau visele apocaliptice cărora cistercianul calabrez Gioacchino del Fiore (m. 1202) le dăduse un nou avînt. Om al păcii, acest călugăr cucernic prorocise (pentru 1260) începutul unei e-poci a Spiritului, în cursul căreia omenirea, guvernată de acum înainte de călugări, se va converti la sărăcia evanghelică. Luînd însă în aceiaşi timp o coloratură revoluţionară şi an-tiasoetică, această profeţie a devenit în spiritul chiliaştilor agresivi vestirea unei noi e-poci de aur, cu totul opusă celei în care îi obliga să trăiască o societate odioasă. Atunci nu vor mai exista nici serbie, nici impozite, nici silnicii,' nici proprietate privată, nici întristare, nici dureri. Un univers de mizerie şi de injustiţie se va metamorfoza, e drept cu preţul unei etape tragice prin care va trebui să treacă, într-o lume a feriGirii. Acest mit al reîntoarcerii la un paradis terestru constituia o securizare în măsura în care extrăgea din Scriptură o dublă garanţie: nu numai că era prevestit într-un viitor apropiat, dar existase îndeaievea în momentul creaţiunii. în aşteptarea apropiatelor scadenţe apocaliptice, era, desigur, o datorie să nu rămîi pasiv. Aleşii trebuiau să grăbească ceasul răsturnării celei mari şi să faciliteze venirea milenium-ului, sfărmînd obstacolele care se mai împotriveau biruinţei sale: şi aceasta distrugînd puterea bogătaşilor şi a Bisericii, ar-zînd castele şi mănăstiri, nimicind imagini. Asu-mîndu-şi această misiune răzbunătoare şi a- 26"

ceasta operă de purificare, indivizi care, izolaţi, nu erau decît nişte paria, se simţeau de acum înainte investiţi cu o forţă invincibilă. Convinşi că alcătuiesc o elită de sfinţi, comunităţi paracletice*, mici insule de dreptate în sinul lumii corupte, ei nu mai puteau admite nici amînări, nici discuţii. Certitudinea şi intransigenţa lor deveneau tăioase ca un ascuţiş de spadă, mai ales cînd se găseau la adăpostul meterezelor unui oraş sfînt — Tâhor sau Miinster. Pentru cei care se sume-ţeau în calea lor, singura făgăduinţă era moartea. Ei erau cei drepţi; ceilalţi, nişte păcătoşi; iar ceasul pedepsei duşmanilor lui Dumnezeu sunase. Această securizare ideologică era dublată de ascultarea, de asemenea securizantă, acordată unui şef care căpăta figură de salvator şi de mesia — Tanchelm, Miinzer, sau Jan van Leyden. Creditat cu puteri miraculoase, el era tatăl şi cîteodată chiar rege, cu tot caracterul sacral pe care îl comporta odinioară acest titlu. Credincioşii săi, care ei înşişi trăiau în sărăcie, acceptau atunci să-1 vadă îmbrăcat somptuos, înconjurat de o curte şi un ceremonial monarhic, aşa cum s-a întîmplat la Miinster mai cu seamă. JVu vedeau în acest contrast nici o contradicţie: nu se cuvine oare cinstire şi slavă celui care, ca prin minune, avea să transforme faţa pămîntului şi să-şi călăuzească micul popor ales la cucerirea universului? De aceea nici nu se gîndeau la raportul de forţe derizoriu dintre militanţii millenium-ului şi nenumăraţii lor inamici. Dumnezeu lupta alături de slujitorii săi. Apoi, brusc, la Franken-hausen, în ziua de 15 mai 1525, sau la Miinster, în ziua de 24 iunie 1535, s-a produs dezmeticirea, ciocnirea cu o realitate care îşi păstrase consistenţa şi duritatea. A urmat debandada. Dar asta n-a ucis mitul.
• 4 * De la Paraclet, consolatorul, nume afectat Sffn-11 tului Duh. (N. tr.).

Milenarismele revoluţionare nu constituie decît o serie de cazuri-limită, îngăduindu-ne să observăm cu o lupă măritoare o relaţie mai generală între marginali şi violenţele colective de odinioară. Căci în multe răzvrătiri intrau în scenă, în urma căpeteniilor, oare erau deseori meşteşugari, inşi prost

asimilaţi de societate. Tulburările urbane dintre secolele XIV şi XVIII, şi mai ales cele care au marcat la Paris începuturile Revoluţiei franceze, ar fi fost mai puţine la număr şi mai puţin sîngeroase dacă n-ar fi fost prezenţa în oraşe a unei însemnate populaţii flotante în căutare de pîine şi de lucru. Aceste fiinţe „delocalizate29", care nu aveau nimic de pierdut, doreau fără îndoială în adîncul lor un statut social graţie căruia n-ar mai fi fost nişte abandonaţi. Şi orice ocazie era binevenită pentru a se răzbuna pentru această frustrare.
Raportul dintre revolte şi sentimentul insecurităţii poate fi pus în lumină şi printr-o nouă apropiere ce va scoate acum la iveală o legătură frecventă între violenţele colective şi aprehensiunea rău definită pe care o provoacă o vacanţă a puterii — o aprehensiune ce poate cîş-tiga în acest caz persoane altminteri integrate normal în societate. în vidul creat de dispariţia autorităţii se cuibăresc tot, soiul de temeri care trimit la tot atîţia duşmani reali sau imaginari. Să luăm drept prim exemplu, în 1358, tulburările revoluţionare de la Paris şi Jacque-ria. în arierplanul psihologic al acestor mişcări, descoperim haosul provocat de înfrîngerea de la Poitiers (13 septembrie 1356).
„Din care pricină, scrie Froissart, măreţul regat fu crunt slăbit şi-n neagră sărăcie şi îndurerare căzu . . . Dacă regatul Engliterei şi englezii cu aliaţii lor se bucurară de prinderea regelui Ioan al Franţei, regatul Franţei fu crunt tulburat şi mîniat pe bună dreptate, căci mare a fost mîhnirea ce a îngrijorat oameni de tot felul. Şi simţit-au atunci 262

înţelepţii regatului că mare nenorocire va purcede dintr-asta; căci regele, seniorii lui şi toată floarea cavalerilor Franţei pieriseră ori căzuseră prinşi, iar cei trei copii ai regelui care se întorsese, Garol, Ludovic şi Ioan, erau prea nevîrstnici şi cruzi la minto; nu-i ţineau puterile şi niciunul dintre numiţii copii nu vroia să ia cîrma numitului regat.
Toţi cavalerii şi scutierii care se întorseseră din bătălie erau atît de urîţi şi de ponegriţi de locuitorii din tîrguri, încît nu-i trăgea inima să se îndrepte către oraşele mari30."
Ioan cel Bun captiv, vlăstarii regali prea tineri pentru a guverna, cei mai viteji cavaleri ucişi sau prinşi: iată brusc vidul în existenţa cotidiană a fiecăruia, prăbuşirea ocrotirilor obişnuite, îngrijoraţi de această stare, rurali şi citadini deopotrivă simt că trebuie să-şi ia ei înşişi soarta în mîini şi în primul rînd să-i pedepsească pe răii sfetnici ai suveranului, precum şi pe atîţia nobili care, în loc să moară la Poitiers, au fugit sau au trădat. Ce poate fi mai îndreptăţit decît să le arzi castelele şi să-ţi aminteşti de resentimentele îndelung acumulate împotriva tiraniei lor31.
Legătura cronologică, dacă nu constantă cel puţin frecventă, dintre vacanţa puterii si răzvrătiri reiese evident dintr-o listă oricît de sumară. Moartea lui Carol al V-lea în 1380 şi urcarea pe tron a lui Carol al Vl-lea, care nu avea decît doisprezece ani, au fost numaidecît urmate de tulburări urbane, cele mai importante izbucnind în 1382 la Rouen („La harelle") şi la Paris „răscoala maillotinilor*32"). Domnia regelui dement — şi ca atare incapabil să guverneze — a fost marcată la Paris şi de mişcarea cabochiană** (1413). Marea revoltă a ţă-
* De la „maillet", ciocan de lemn cu două capete cu care s-au înarmat răsculaţii parizieni. (N. tr.).
** Răscoala a fost condusă de casapul Simonet Caboche, de unde şi numele. (N. tr.).

ranilor englezi s-a produs la numai patru ani de la moartea lui Eduard al III-lea, care s-a stins în 1377, după o domnie de peste cincizeci de ani. Fiul său, Prinţul Negru, îl precedase în mormînt cu cîteva luni; i-a urmat aşadar nepotul său Richard. Era în vîrsta de numai patrusprezece ani cînd „acei oameni nărăviţi în rele — ţăranii — începură a se sumeţire . . . precum Lucifer împotriva Domnului Dumnezeu33". Revolta din Boemia a coincis cu moartea regelui Vâclav al IV-lea (1419); războaiele religioase din Franţa cu vacanţa aproape permanentă a puterii care a început după decesul neaşteptat a lui Henric al II-lea şi a culminat cu asasinarea lui Henric al III-lea. Neliniştea din timpul domniei acestuia a fost întreţinută continuu de faptul că n-a avut descendenţi. Dimpotrivă, abjurarea lui Henric al IV-lea a produs un şoc psihologic salutar: Franţa a dobîndit sentimentul că are din nou un adevărat rege. Cît priveşte Fronda, ea s-a produs în timpul unei regenţe.

Fără îndoială că la începutul Revoluţiei franceze s-au făcut mai clar simţite efectele psihologice perturbatoare ale unui vid politia Să reluăm pe scurt filmul evenimentelor. în mai 1789, statele generale se întrunesc la convocarea lui Ludovic al XVl-lea. Dar, la 19 iunie, regele suspendă şedinţele lor, iar la 23, le pune în vedere să nu mai delibereze decît separat. La 27, revine asupra deciziei sale şi acceptă să le considere de acum înainte ca Adunare naţională. în realitate, nu-i decît un tertip întrucît îşi mobilizează între timp trupele, iar la 11 iulie îl destituie pe Necker. Şase zile mai tîrziu, îl recheamă, trăgînd cuvenitele învăţăminte din evenimentele de la Paris. Trupele se întorc în cazărmi, spre marea îngrijorare a clasei avute. La 4 august, Adunarea votează suprimarea (teoretică) a drepturilor feudale. Condus la Paris pe 6 octombrie de mulţimea înfierbîntată, regele acceptă atunci faimoasele decrete. Pe de altă parte,

în timpul acestor zece luni fierbinţi, oscilînd între mari speranţe şi puternice temeri, francezii au asistat la dezagregarea armatei, la fuga celor mai de vază nobili, la înlocuirea autorităţilor locale paralizate cu noile municipalităţi puse pe picioare în mare pripă. Armătura statală a Vechiului Regim s-a descompus; la aceasta se adăuga ameninţarea falimentului. De unde şi un sentiment profund de insecuritate într-o ţară care se credea deschis-ă briganzilor, comploturilor, armatelor străine. Trebuiau inventate de urgenţă mijloacele unei autoapărări şi înlăturaţi numeroşii duşmani ale căror acţiuni erau de temut. Acesta a fost climatul care a permis înmulţirea şi răspîndirea spaimelor locale cunoscute sub numele de Marea Frică34. Am putea întări demonstraţia şi cu exemple mai recente. Numeroasele tulburări cunoscute de Franţa în 1848 se explică prin conjuncţiunea unei agresiuni fiscale (impozitul de 45 de centime*) cu vacanţa legitimităţii (guvemămîntul unei adunări provizorii35). Vidul puterii este un fenomen ambiguu. El lasă frîu liber unor forţe ce rămîneau comprimate atîta vreme cît autoritatea era fermă. El deschide o perioadă de permisivitate ce dă acces la speranţă, la libertate, la licenţă şi la sărbătoare. Prin urmare, el mai secretă şi altceva decît frica: eliberează şi contrariul acesteia. Cum să negi totuşi încărcătura de nelinişte pe care o conţine? El creează o ameţeală; este ruptură cu o continuitate, aşadar cu sentimentul de securitate. Este purtătorul unui viitor nesigur care va fi poate mai bun sau poate mai rău decît trecutul. Este generator de anxietate şi de nervozitate oare pot duce uşor la tulburări violente.
* Este v°rba de aşa numitele centime adiţionale 265 care se adăugau la impozitul de bază. (N. tr.).

3. Frici mai precise
Sentimentul de insecuritate, cel puţin în formele descrise mai sus, era deseori mai mult trăit decît conştient. In schimb, anumite frid mai precise şi care, uneori, nu aveau nimio imaginar au precedat adeseori revoltele. Ridi-cîndu-se în repetate rînduri împotriva spaniolilor, începînd din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XVHI-lea (şi mult mai frecvent decît ne-a lăsat multă vreme să ghicim istoriografia oficială), indienii din Mexic şi din Peru se simţeau ameninţaţi în identitatea lor cea mai profundă de cultura cueeritoiilor şi mai ales de botezul, catehismul şi liturghiile misionarilor europeni. De unde băjenirile lor repetate în zonele muntoase, atacurile neaşteptate împotriva satelor de colonizare şi Greştinare, violenţele în cursul rebeliunilor împotriva călugărilor, a bisericilor, a clopotelor, a imaginilor creştine, etc. In Peru şi în Mexicul secolului al XVI-lea, aceste insurecţii au luat uneori o coloratură milenaristă foarte revelatoare pentru a ilustra şocul dintre două Gulturi: într-o primă fază, Dumnezeul creştinilor îi învinsese pe zeii locali şi spaniolii pe indieni. Dar „acum lumea îşi împlinea întoarcerea. Dumnezeu şi spaniolii vor fi, de astă dată, înfrânţi şi toţi spaniolii ucişi, oraşele lor înghiţite şi marea tare să se umfle oa să-i înece şi să şteargă amintirea lor36". Iată acum în Mexic, în plin seeol XX, o situaţie aparent răsturnată când, de astă dată, victima persecuţiei este catolicismul. In satele din centrul ţării el a fost întărit la sfîrşitul secolului al XlX-lea printr-o reînnoire a pre-dicaţiei şi a devenit substanţa însăşi a conştiinţei populare într-un moment cînd anticlericalii din marile oraşe — birocraţi, burghezi şi militari — vor să distrugă clerul, Biserica şi credinţa. Şi de astă dată e vorba tot de o luptă între două culturi. în anii 1920, un deputat, «are exprimă foarte grăitor radicalismul anti-

religios pe atunci la putere, nu se sfieşte să afirme:
„.. . Trebuie să pătrundem în familii^ să sfă-rîmăm statuile şi chipurile sfinţilor, să pulverizăm mătăniile, să desprindem cru-cifixurile, să confiscăm rugăciunile de nouă zile* şi alte chestii de-astea, să baricadăm porţile împotriva preotului, să suprimăm libertatea de asociere pentru ca nimeni să nu meargă la biserică să se întîlnească cu popii, să suprimăm libertatea presei ca să împiedicăm publicitatea clericală, să distrugem libertatea religioasă şi, în sfîrşit, în această orgie de intoleranţă satisfăcută, să proclamăm o lege cu un articol unio: în Republică, nu vor beneficia de garanţii decît cei care gîndesc ca noi37."
In logica unui astfel de program, preşedintele Calles (1924—1928) decide în 1926 închiderea bisericilor şi expulzarea preoţilor. Timp de eihci luni, cei mai zeloşi catolici mexicani — cu precădere ţărani — încearcă, prin penitenţe şi rugăciuni, să înduplece Cerul să înmoaie inima noului faraon. Dar ea rămîne împietrită. Atunci, ameninţaţi să-şi piardă sufletul şi în ciuda îndemnurilor la prudenţă din partea ierarhiei şi a Vaticanului, los cristeras se răscoală, apoi se organizează şi, timp de trei ani, ţin piept trupelor guvernamentale.
In mod inevitabil, aceste frici legitime în faţa unor primejdii mai mult decît reale s-au dublat cu spaimele suscitate de imaginaţia colectivă. In sînul populaţiilor indigene din centrul Perului, în jurul anilor 1560, s-a răspîndit zvonul că albii au venit în America anume ca să-i ucidă pe indieni, a căror grăsime o folo-seso ca medicament. Drept urmare, indienii fugeau de orice contact cu spaniolii şi refuzau să-i slujească38. Vrăjitorii tarahumarilor din
In original „neuvaines" (plural), aote de devoţiune practicate consecutiv timp de nouă zile. (N. tr.).

Mexic, o populaţie oare s-a revoltait în repetate rînduri împotriva ocupanţilor, mai ales în 1697—1698, afirmau că clopotele bisericilor atrag molimile, eă botezul contaminează copiii şi că misionarii sînt nişte magicieni39. Cît despre los cristeros, la începutul cruntei represiuni antireligioase, aceştia au fost convinşi că ziua Judecăţii a sosit şi că nu au de-a face eu „armata guvernului, ci cu cea a lui Lucifer însuşi40".
Intorcîndu-ne acum în Europa şi urcînd pe firul timpului, descoperim cu uşurinţă la originea anumitor răzvrătiri alte frici foarte întemeiate, dar însoţite şi ele de o proliferare a imaginarului. De-a lungul cîtorva secole, populaţiile oraşelor mici şi de la şes s^au temut pe bună dreptate de forfota continuă a militarilor, chiar eînd nu erau în mod oficial inamici, în Franţa, această teamă pare să fi prins eontur în epoca marilor companii* şi a scăzut progresiv abia din momentul cînd Ludovic al XlV-lea şi Louvois au înfiinţat cazărmi şi au impus armatei o disciplină mai strictă. Relativ la evenimentele anului 1357, Froissart relatează astfel fărădelegile soldaţilor-briganzi din Ile-de-Franoe:
„. . . (Ei) cotropeau şi prădau zi de zi tot ţinutul dintre rîul Loara şi rîul Sena: din care pricină nimeni nu se mai încumeta să călătorească între Paris şi Vendome, nici între Paris şi Orleans, nici între Paris şi Montargis, dar nici să rămînă locului; astfel toată lumea de la şes băjenea către Paris şi Orleans ... şi n-a rămas cetate, oraş şi nici fortăreaţă, dacă nu era bine păzită, care să nu fi fost prădată şi jefuită ... Şi călăreau cete cete, care douăzeci, care treizeci, care
* „Les grandes compagnies", erau trupe de aventurieri care luaseră fiinţă în timpul războaielor dintre Franţa şi Anglia, în secolul al XlV-lea şi care colindau ţara, devastînd-o. (N. tr.).

patruzeci, către partea de sus a ţării, şi nu se afla nimeni să-i întoarcă nici să le vină de hac41".
„Marile companii" au făcut ravagii şi în secolul al XlV-lea în Normandia, în valea Ronului şi în Languedoe. în această regiune din urmă, briganzii luptau fie spre propriul lor folos, fie în solda lui Jean d'Armagnao sau a contelui de Foix, pe atunci în război. în cursul anilor 1360—1380, în satele din sud-est, cutreierate necurmat de soldăţimea lacomă de pradă, domnea o mizerie cruntă. Ameninţaţi la fiecare pas, ţăranii şi neguţătorii nu mai

cutezau să se aventureze pe drumuri. Pretutindeni vedeai oameni sărmani părăsindu-şi bordeiele: unii se refugiau în cetăţi, alţii se adunau în cete prin păduri punîndu-se şi ei pe jaf oa să trăias«ă. Aceştia au fost „tuohin"-ii, de la cuvîntul „tou-che" (adică petic de pădure) unde îşi căutau refugiu aceşti oropsiţi42. Numărul şi tîlhăriile lor au luat proporţii mai ales în jurul lui 1380, în ţinuturile de sus şi de jos din Languedoc şi în Auvergne.
Mărturiile despre stricăciunile pricinuite de trecerea şi incartiruirea trupelor abundă de-a lungul secolelor Vechiului Regim. în 1557, Mi-lanul a trimis la Filip al II-lea un ambasador care i-a declarat regelui:
„Acest stat (dueatul Milanului) este în cea mai mare parte atît de distrus şi de ruinat, încît numeroase pământuri au şi fost părăsite ... Această paragină provine din tot ce apasă asupra statului: atît impozitele extraordinare ... cît şi încartiruirea soldaţilor. Este de neînchipuit ce povară sînt aceştia pentru populaţie. Şi cu atît mai mult cu cît purtarea lor e lipsită de milă şi de măsură, plină d« cruzime şi de lăeomie". De unde şi „exasperarea supuşilor, şi chiar deznădejdea lor fără de margini". De unde şi «calamitatea şi distrugerea unor oraşe.. . Alessandria, Tortona, Vigevano, cu împre-

jurimile lor, şi cea mai mare parte a regiunii Pavîei, şi mai ales Lomellina, unde .. . numeroşi locuitori', după ce au pierdut toate mijloacele de trai, au plecat şi s^au împrăştiat în alte ţinuturi43".
în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, războaiele religioase au provocat în Franţa, în re-v petate rînduri, venirea unor soldaţi străini: spanioli, italieni şi elveţieni în tabăra catolică, elveţieni de asemenea, englezi şi mai ales germani în tabăra protestantă. Aceştia din urmă, văzuţi succesiv în 1562, 1567-i569 şi 1576, au lăsat o amintire sinistră. în 1576, Johann Kasimir*, fiul Principelui Elector**, neprimind după pacea de la Beaulieu indemnizaţiile făgăduite de Henric al III-lea, a permis trupelor sale să se despăgubească pe seama locuitorilor. Ele au luat cu asalt satele care rezistau şi au comis excese îngrozitoare. Pe de altă parte, în timpul acestei lungi perioade de război civil, soldaţii francezi din ambele tabere s-au comportat deseori ca nişte tîlhari. în 1578, Statele din Languedoc, ostile, ce-i drept, protestanţilor, se întristau văzînd
„pămîntul scăldat în sîngele bietului ţăran, al bietelor femei şi al pruncilor; fermele şi casele din cîmpiile pustiite, căzute în paragină şi în bună parte pîrjolite, şi asta după edictul de pacificare (din 1576)... Şi nu de către tătari, de către turci, nici de către moscoviţi, ci de către cei născuţi şi hrăniţi de acest pămînt şi care se închină după reli-. gia zisă reformată44 ..."
Războiul de Treizeci de ani a înteţit într-o mare parte a Europei teama de trecerea şi încartiruirea militarilor.
în Aventurile lui Simplicissimus, roman scris de un martor al Războiului de Treizeci
• Conte palatin de Renania (N. tr.). ** Friedrich al III-lea (N. tr.).

de ani, un soldat declară: „Dracu' să-1 ia pe eel care se lasă înduplecat de milă; la dracu' cel care nu-i ucide fără cruţare pe ţărani, cel eare caută în război altceva de-cît propriul lui folos."
Eroul din Simplidssimus povesteşte cum o ceată de soldaţi a prădat satul său şi i-a schingiuit pe locuitori: „S-au apucat atunci de au scos cremenea din pistoale şi-au pus în loc degetele ţăranilor prinşi, căznindu-i pe bieţii nenorociţi de parcă ar fi ars vrăjitoare pe rug. De altminteri, pe unul dintre ei soldaţii îl şi aruncaseră într-un cuptor pe care începuseră să-1 înfierbînte, deşi omul nici n-apucase să mărturisească ceva. Altuia îi legaseră o funie în jurul capului şi-o strîngeau cu un băţ, astfel că la fiecare răsucire îl podidea sîngele pe gură, pe nas şi pe urechi45...".
Să fie oare exagerată povestirea lui Grimmels-hausen? Sigur că o seamă de zvonuri înfricoşătoare care circulau au agravat şi mai mult o realitate oricum sinistră. Pe de altă parte, fanfaronada şi ameninţările soldaţilor au contribuit fără îndoială la acreditarea povestirilor cu copii puşi la frigare, care au reapărut în momentul revoltei hîrtiei timbrate* din Bretania46. Dar — mărturii printre multe altele — unele documente aflate la tribunalul din Bordeaux dovedesc că în 1649 ţărani din Barsac şi Ma-cau au fost trecuţi prin foc47. Y.-M. Berce, în-treprinzînd o anchetă minuţioasă asupra

fărădelegilor militarilor în sud-estul francez de-a lungul secolului al XVII-lea, este categoric: ei trăiau pe spinarea populaţiilor; violau femeile, schingiuiau locuitorii pentru a-i sili să mărturisească locul unde şi-au ascuns banii, legînd fedeleş bărbaţii, sniulgîndu-le barba, împin-gîndu-i în focul căminelor, atîrnîndu-i de cîte o bîrnă să-i snopească în bătăi; devastau ca-
, * Cu alte cuvinte, în momentul introducerii tim- brului fiscal. (N. tr.).

sele în care nu găseau destui bani, despicau butoaiele, schilodeau animalele domestice, măcelăreau păsările de curte. Părăsind o locuinţă, eărau cu ei mobilier şi veşminte, veselă şi aşternuturi48. Or, ofiţerii nu făceau nimic ca să împiedice jafurile, excelentă momeală pentru recrutări .
v
Aceleaşi violenţe în nordul Franţei, cînd mercenarii lui Rosen*, recrutaţi de Mazarin, au fost trimişi împotriva spaniolilor după 1648. Locuitorii regiunilor Guise, Bapaume, Saint-Quentin au trebuit să se refugieze în păduri, să se înarmeze cu furci şi coase, să constituie „machiuri". Degeaba i se plîngea Saint Vincent de Paul** lui Mazarin de tîlhăriile lui Rosen. Aceleaşi excese şi în împrejurimile Parisului în timpul Frondei: femei siluite, ţărani ciomăgiţi, biserici jefuite, odoare bisericeşti furate, holde de grîu încă verde cosite ca nutreţ pentru cai, vii smulse, turme întregi rechiziţionate. Tristă cronică ce poate fi reconstituită graţie Relatărilor caritabile*** inspirate în epocă de binefacerile cucernicilor din capitală49. Soldaţii aveau o faimă atît de rea, încît numai la vestea unei eventuale încartiruiri populaţiile din localităţile vizate intrau frecvent în stare de alertă, iar uneori, nesocotind poruncile regale, ajungeau să se şi răscoale. Y.-M. Berce a studiat în Aquitarua anilor 1590—1715, 42 de astfel de răzmeriţe. în multe parohii, de îndată ce se afla că militarii sunt în apropiere, tocsinul suna alarma, muncile câmpului şi comerţul se întrerupeau, pîndari se postau la răs-pîntii. Satele se baricadau ©u poloboace şi căruţe. In situaţiile mai grave, ţăranii se adăpos-
* Conrad (marchiz de) Rosen (1628—1715), mareşal al Franţei. A luptat în Germania în timpul Războiului Ligii de la Augsburg. (N. tr.).
** Saint Vincent de Paul (1576—1660) filantrop catolic, canonizat în 1737. (N, tr.).
**• Culegeri de povestiri menite să trezească şi să stimuleze sentimentul milei faţă de cei nevoiaşi-(N. tr.).

teau în biserică, ultimul refugiu al comunităţii rurale. Oraşele prevăzute cu ziduri de apărare îşi ferecau porţile, organizau ronduri pe metereze, din înaltul cărora archebuzele trăgeau în trupele oare se apropiau. Câteodată, se organizau şi expediţii de descurajare împotriva unităţilor militare aflate încă la oarecare distanţă de cetate. Aşa s-a procedat la Mont-morillon şi la Periguemx în 1636, la Mur-de-Barrez în 165150. Y.-M. Berce observă că asemenea răzmeriţe au izbucnit în 1638-1640 şi în 1649-1653, adică în toiul Războiului de Treizeci de ani şi în timpul Frondei, perioade de mare insecuritate, eînd s-a remarcat şi reapariţia vechilor forme de autoapărare locală în care se angaja o întreagă comunitate51. în afară de aceasta, ele se produceau mai ales la sfîrşitul toamnei, cînd militarii urmau să-şi reia cantonamentul de iarnă, şi primăvara cînd porneau iarăşi spre frontiere52.
Teama provocată de trecerea trupelor se conjuga cu aceea, mai generală, privind toate categoriile de pribegi, deseori asimilaţi unor delincvenţi. Dar despre frica de cerşetori vom mai vorbi curând. Să notăm însă de pe acum că, timp de mai multe secole, europenii au avut motive temeinice să asocieze mental soldaţii şi vagabonzii. O seamă de pribegi găseau soluţia provizorie a mizeriei lor acceptînd ofertele re-crutorilor. Uneori însă, oamenii erau recrutaţi cu arcanul. Invers, mulţi soldaţi demobilizaţi se organizau frecvent în cete de briganzi care îşi duceau viaţa tîlhărind: de pildă, în Italia, după 155953, sau în Franche-Comte, în 1636-1643, cînd rămăşiţele unei armate imperiale în retragere se fărâmiţaseră în pilcuri de briganzi54. Dacă reîncepea războiul, banditismul se mai potolea un timp într-o regiune sau alta, briganzii redevenind soldaţi şi plecînd la frontiere; aşa s-a întîmplat în Italia în 1593, odată cu reluarea ostilităţilor între turei şi Habs-burgi55 Multiplele raporturi dintre armate şi cetele de vagabonzi se întemeiau însă şi pe alte

raţiuni: numeroşi pribegi fără căpătîi, aşa-nu-miţii „rouleurs"* sau „billardeurs"** dezertau de îndată ce-şi încasau solda, chit că periodic se reangajau56. Pe deasupra, armatele tîrau ou ele copiii militarilor, soldaţi bătrîni, fugari, asasini, preoţi răspopiţi şi târfe57. In sfîrşit, în Rusia secolului XVII, în Franţa lui Ludovic al XVI-lea, în Portugalia secolelor XVIII şi XIX, ţăranii fugiţi de recrutare au ajuns pribegi, siliţi să tîihărească pentru a supravieţui58. Astfel, între secolele XIV şi XVIII, Vechiul Regim a produs un întreg univers marginal de sol-daţi^briganzi a căror faimă sinistră se mai păstra vie şi pe vremea cînd a izbucnit Marea Frică din 1789, iar cea mai mare parte a Franţei a intrat în stare de alertă pentru a fugări nişte fantome.

4. Teama de a muri de foame

Altă mare aprehensiune de odinioară, şi cît se poate de îndreptăţită, era aceea de a muri de foame — „a bello, pe'ste et fame libera nos, Domine*** —, o aprehensiune „strîns legată . .. de anotimpuri, de scurgerea lunilor, şi chiar a zilelor59". în timp de criză, ea provoea panică şi stîrnea acuzaţii fanteziste împotriva unor pretinşi acaparatori.

Printre motivele care explică popularitatea legendei lui Iosif (fiul lui Iacob) în teatrul german din secolul al XVI-lea, figurează fără îndoială situaţia alimentară a ţării şi a epocii. Pe vremuri, vizirul faraonului salvase Egiptul de foamete; el construise şi umpluse hambarele

* Salahor care descarcă, rostogoleşte şi încarcă butoaie de vin. De asemenea, lucrător care transportă cu roaba lut pentru cărămizi sau minereu. (N. tr.).
** (?) Tăietori de lemne (de copaci), „billa-us" însemnînd în latina medievală trunchi de copac pregătit pentru prelucrare. (N. tr.).
*** In latină: „de război, ciumă şi foame scapă-ne, Doamne" (N. tr.).

într-o epocă de belşug, înlăturînd astfel efectele dezastruoase ale lipsurilor de mai târziu. Fusese aşadar modelul „principelui care îşi hrăneşte poporul150". Comentînd fraza din Tatăl-Nostru: „Dă-ne nouă astăzi pîinea eea de toate zilele", Luther observa, la rîndul său, în Marele Catehism, că armoariile unui suveran cucernic ar trebui să poarte ca podoabă mai degrabă o pîine deeît un leu sau o coroană cu motive decorative ca nişte romburi.

în Europa de odinioară, alimentaţia era dezechilibrată prin exces de feeulenţi, insufieientă în vitamine şi proteine şi marcată de alternanţa frugalitate-chiolhanuri, acestea din urmă (rare) neizbutind să exorcizeze obsesia; foametei în rîndurile unei bune părţi a populaţiei. Printre operele sale de caritate, Biserica înscria în primul rînd, şi pe bună dreptate, „să-i hrăneşti pe cei flămânzi61". Deşi severe în oraşe, crizele cerealiere erau resimţite mai! aeut în mediul rural unde, reaminteşte P. Goubert, majoritatea ţăranilor de rînd trebuiau să-şi eumpere pîinea. In anumite provincii ale Franţei, trei sferturi dintre ţărani nu erau ân stare să-şi hrănească familia din produsele propriei lor gospodării62. Cireumstanţă agravantă: consumul de carne a scăzut în Europa în secolele XVI— XVIII în raport cu cel din Evul Mediu. Căci, drept efect al creşterii demografice, culturile au precumpănit în totalitatea lor asupra creşterii vitelor şi, odată cu ele, alimentaţia cerealieră63. O tiranie a cerealelor, ceea ce însemna că ierarhia calităţilor de pîine, de la cea mal albă la eea mai neagră, corespundea ierarhiei sociale şi că recoltele determinau ritmul convoaielor funerare64, o subalimentare acută se-cerîndu-i pe cei subnutriţi şi deschizînd larg poarta epidemiilor65.

In preaîmbelşugata societate occidentală de astăzi, ne vine greu să ne imaginăm că au trecu^ doar cîteva sute de ani de cînd în oraşele f} m satele noastre se putea muri de foame. Totuşi, există nenumărate mărturii în aceasta

privinţă. Să citām cîteva dintre cele care nu constituie decît o serie de exemple în timp şi spaţiu.
La mijlocul secolului al XV-lea, regele Rene îi descrie lui Carol al Vll-lea situaţia din Anjou în următorii termeni: „Astfel, din pricina secetei şi a lipsurilor de tot felul, ani de-a rîndul ca şi în anul acesta, cei mai mulţi dintre cei care au mai apucat ziua de azi dorm în paie goi şi fără de acoperămînt, muritori de foame cu toţi ai lor66".
Cronica abaţiei Saint-Cybard din Angou-leme relatează că, în timpul iernii 1481-1482, mai pretutindeni „lumea murea de foame şi nu se hrănea decît cu rădăcini de ierburi şi eu varză; pe vremea aceea nu întîlneai decît ealiei pe drumuri şi tîlhari în codri... Bieţii oameni cumpărau tărîţă din cea mai proastă67 şi o măcinau cu ovăz . .., ceilalţi mîncau ovăz curat, dar nici dintr-acela nu se găsea68".
La Roma, în timpul fpametei crunte din 1590-1591, un redactor al foilor de ştiri (avvisi) scrie: „în fiecare zi aflăm că cineva a murit de foame". Papa Grigore al XIV-lea nu mai iese din palat ca să nu audă urletele poporului său. Dar, în cursul unei liturghii pontificale la catedrala Sfîntul Petru, asistenţii în-oep să strige şi să ceară pîine69. lată şi situaţia din Elveţia în 1630, an de recoltă dezastruoasă:
„[In ţinutul Vaud] bieţilor oameni le ajunsese cuţitul la os, unii mureau de foame, alţii mîncau fîn şi buruieni. La fel se în-tîmpia în munţii şi în Sitele din preajma Genevei, unde n-aveau altă hrană decît tărîţă, varză şi ghindă70".
Să ne întoarcem în Anjou, de astă dată la sfîrşitul secolului al XVII-lea. în martie 1683, locuitorii din regiunea Craon veniseră la Angers să cerşească pîine, „cu nişte feţe gălbejite şi răvăşite, că te apuca şi frica şi mila71". Directorul seminarului din Angers, Joseph Grandet, căruia îi datorăm această mărturie, decide atunci, împreună cu cîţiva colegi, să vină în ajutorul celor mai oropsiţi enoriaşi. Ei sînt aşteptaţi de
„mii de săraci, înşiruiţi de-o parte şi de alta a drumurilor, cu chipuri negre, vinete, uscaţi ca nişte schelete, cei mai mulţi spri-jinindu-se în toiege şi tîrîndu-se anevoie ca să cerşească o coajă de pîine72". In 1694, o nouă penurie foarte gravă. Un canonic din Angers ajunge să scrie astfel:
„Foametea e atât de mare că mulţi se prăpădesc chiar aici în oraşul Angers73".
în timpul aceleiaşi crize cerealiere, situaţia nu-i mai bună nici în nordul regatului. Dovadă jurnalul lăsat de preotul din Rumegies:
„N-auzeai vorbindu-se pe vremea aceea decît de tîlhari, de oameni morţi de foame . . . [Un biet om] era văduv; nimeni nu-1 credea chiar atît de sărac pe cît era; avea trei copii de hrănit. A căzut bolnav, sau mai bine zis slăbise şi se vlăguise peste măsură, fără ca cineva să-i dea cu toate acestea de ştire preotului. Abia într-o duminecă . . ., una dintre surorile lui s-a dus la preot şi i-a zis că fratele ei se prăpădeşte de foame, şi altceva n-a mai zis. Pastorul i-a dat o pîine ca să i-o ducă neîntârziat, dar nu se ştie dacă nu chiar sora avea trebuinţă de ea, cum e lesne de închipuit; dealtfel, nici nu i-a dus-o, iar la a doua bătaie a clopotului pentru liturghia de seară bietul om s-a şi prăpădit. Şi nu numai el a murit aşa de repede, lipsit de pîine, ci multă lume, şi aici şi în celelalte sate s-a prăpădit cam deodată, căci în anul acela am avut parte de o morta-' litate foarte ridicată. Numai la noi în parohie au murit în anul aeela mai mulţi oameni decît mor de obicei în cîţiva ani de^a rindul. . . Chiar că-ţi era şi silă să mai trăieşti pe lumea asta7*".
La aceste mărturii, trebuie să adăugăm povestirile şi mai cumplite de pe vremea Războiului de Treizeci de ani şi a Frondei. Un preot din Champagne povesteşte cum într-o zi unul dintre enoriaşii săi, un bătrîn de şaptezeci şi cinci de ani, a intrat la el în presbiteriu ca să frigă pe plita lui o halcă de carne de cal pierit de răpciugă cu cincisprezece zile în urmă, plină de viermi şi culeasă dintr-un smîro puturos75. In Pioardia, unii contemporani afirmă că oamenii mîncau părrtînt şi coajă de copac şi „oeea oe n-am cuteza să spunem dacă n-am fi văzut cu ochii noştri, şi te

umple de groază, îşi mănîncă braţele şi mîi-nile şi mor în deznădejde76". în asemenea condiţii, nu-i de mirare să întîlnim cazuri de canibalism. In Lorena, o femeie a fost condamnată la moarte pentru că şi-a mîncat copilul. în 1637, după un magistrat care anchetase în Burgundia, „ .. . stîrvurile dobitoacelor erau foarte căutate; drumurile erau pardosite eu oameni, cei mai mulţi întinşi fără vlagă şi pe moarte. .. Pînă la urmă s-a ajuns şi la carne omenească77". O dovadă indirectă că antropofagia n-a dispărut în secolele XVI şi XVII78 apare în tratatele cazuiştilor*. Cei mai mulţi privesc ou indulgenţă cazurile cînd, ca să nu piară, unii înfometaţi au mîncat cadavre omeneşti. Vilalofoos declară că, de vreme ce sîntem autorizaţi să luăm medicamente a căror compoziţie conţine carne omenească, e îngăduit s-o mănînci ca pe orice hrană în caz de „extremă necesitate79".

De la cazurile limită, să revenim la situaţii, vai! obişnuite în perioade de scumpete a

* Teologi aplicaţi în rezolvarea cazurilor de con
ştiinţă conform regulilor raţiunii şi ale creştinismu-
iui. (N. tr.). ■: Z7B

pîinii. Una dintre acestea, tipică, a fost admirabil analizată de P. Goubert: la Beauvais, în 1693-1694, un ţesător, nevasta şi cele trei fiice ale sale, toate patru torcătoare. Familia cîştigă 108 soli (1296 denari)* pe săptămână şi consumă cel puţin 70 de livre** de pîine. Cu pîine neagră de 5 denari livra, traiul e asigurat. Cu pîine de 12 denari (1 sol), devine mai greu. Cu pîine de 24 de denari, apoi de 30 şi de 34 de denari — cum a ajuns în 1649, 1652, 1694 şi 1710 — înseamnă mizerie neagră:

- „Criza agricolă agravîndu-se aproape întot-
?; deauna (şi cu siguranţă în 1693) cu o cri-
ză manufacturieră, oamenii n-au de lucru, aşadar nici sursă de cîştig. Trăiesc tot mai strîmtorat; se întâmplă să găsească vreo oîţiva scuzi puşi de o parte pentru zile negre; îşi amanetează bunurile; încep să se hrănească ou fel de fel de gunoaie: pîine de tărîţă, urzici coapte, seminţe dezgropate, măruntaie de vită culese din faţa măcelăriilor; sub forme diverse, «molima» se răs-pîndeşte; după strîmtorare, mizeria, foamea, «frigurile pernicioase şi mortifere». Familia se înscrie la biroul săracilor în decembrie 1693. în martie 1694, cea mai tî-nără dintre fete moare; în mai, cea mai vîrstnieă şi tatăl. Dintr-o familie oît se poate de fericită, pentru că toţi munceau, rămîne o văduvă şi o orfană. Din cauza preţului la care ajunsese pîiruea80."

Astfel, din cauza randamentului agricol scăzut şi a raportului precar dintre producţie şi demografie81, un anotimp prea umed şi o recoltă compromisă ameninţau într-adevăr cu moartea o parte a populaţiei: calicii de tot soiul, bineînţeles, aceste „guri de prisos" care

Sol, a zecea parte dintr-o livră; vechiul denar francez (denier) valora a douăsprezecea parte din-ir-un „sou tournois". (N. tr.).
27Q ** O livră varia, după regiuni, între 380 si 550 de
' grame. (N. tr.).

sunt izgonite din oraşe odată cu apropierea foametei, dar şi ţăranii săraed eare, în aaii răi, n-au nici măcar cu ce să^şi însămânţeze ogoarele; zilierii rămaşi fără lucru când holdele şi viile sînt nimicite de grindină; şi toţi micii meşteşugari gata să ajungă la cerşetorie eînd pîinea se scumpeşte şi n-au de lucru82. Cifrele extrase din registrele parohiale confirmă în această privinţă relatările contemporanilor. Cele petrecute la Beauge (în provincia Anjou) sînt un exemplu grăitor: „In primul trimestru din 1694, în momentul eînd preţul unei baniţe de gnu s-a triplai în raport cu 1691, mor 85 de persoane, faţă de 24 în trimestrul corespunzător din 1691, 33 în cel din 1692, 20 în cel din 1695: corelarea este evidentă83". La Beauvais, lipsurile din 1693-1694 „bagă în mormînt" între 10 şi 20o/0 din populaţie84. Aoeste calcule, tragice în ariditatea lor, dovedesc multe

lucruri. In Europa preindustrială, anii de subalimentare acută, cu toate sechelele acesteia (receptivitate la epidemii, avorturi eto.), au anulat timp îndelungat sporurile demografice din cursul perioadelor de recuperare.
Toţi cei care pe vremuri normale trăiau la limita sărăciei — şi erau mulţi — se înfricoşau pe bună dreptate eînd preţul grînelor creştea. De aici răzmeriţe „frecvente şi banale85" în anii de scumpete, mai ales în lunile dintre* recolte. Două sunt cauzele ce se aflā la originea imediată a acestor răzmeriţe: pe de o parte, transporturile de cereale în a-fara satului, a oraşului sau a provinciei; pe de altă parte, raritatea pîinii în brutării şi tarabele goale chiar de dimineaţă, tot produsul cuptorului fiind acaparat din zori de casele mai avute. Panica se producea atunci mai ales în rîndul femeilor, şi de la îngrijorările întemeiate se trecea repede la spaimele excesive şi la izbucnirile violente. Transporturile de grîne erau pîndite şi jefuite la drumul mare, iar bărcile negustorilor descărcate

cu forţa când treceau în apropierea cheiurilor oraşului. Se spărgeau uşile brutarilor, li se jefuiau prăvăliile, uneori li se dădea chiar foc. Nu-i de mirare că unele penurii acuie, aso-ciindu-se în cazul multor oameni cu o sub-alimentare cronică, au nutrit spaime nesăbuite şi au dezlănţuit mînii colective. Era vorba de bărbaţi şi de femei oare, hăituiţi de foame86, căutau să descopere pe loo cine sunt vinovaţii cu chip omenesc pentru o situaţie provocată de cauze anonime şi prea abstracte pentru ei: capriciile climatului, recoltele slabe, încetineala transporturilor. Ţapii ispăşitori erau brutarii,, morarii, precum şi negustorii de cereale şi achizitorii învinuiţi că împuţinează în mod artificial grînele pentru a le scumpi, vînzîndu-le eventual în alte regiuni pe un preţ mai bun. Pretutindeni, în timp de răzmeriţă frumenitară* lumea striga: „Brutarii vor să ne înfometeze!"; pretutindeni ameninţa că „îi va frige şi-i va coace chiar în cuptorul lor"; pretutindeni, cei care deţineau privilegiul vînzării anumitor produse, aşa-numiţii monopoleurs şi „speculanţii" erau înfieraţi ca „zgîrciobi", „cămătari", „duşmani ai binelui public", „lupi hrăpăreţi". în cele din urmă, autorităţile ajungeau să împărtăşeaseă spaimele şi resentimentele populaţiilor întăritate. Intendenţi, tribunale, magistraţi municipali ordonau confiscarea grînelor transportate de cărăuşi, arestarea barcagiilor, supravegherea brutarilor, percheziţionarea hambarelor, urmărirea monopoleur s-ilor.
In secolul al XVlII-lea, situaţia alimentară şi demografică s-a ameliorat în unele provincii franceze. Dar frica de a fi lipsit de pîine avea în urma ei un trecut prea îndelungat! Pe deasupra, chiar în anul oînd Turgot decide imprudent libertatea comerţului de giine (septembrie 1774), recolta e slabă. Cumplitele
Din latinescul „frumentum", grîu. In antichi- taţea romană, legile frumentare reglau distribuirea griului. (N. tr.).

spaime de odinioară şi violenţele, al căror rit fusese elaborat de mase de multă vreme, au reînviat numaîdecît: depozite de grîu şi pieţe jefuite în jurul Parisului, atacuri ale bandelor dezlănţuite asupra brutăriilor din Paris şi Ver-sailles. Pentru a stinge acest incendiu — „războiul Fainei" — ministrul trebuie să mobilizeze 25 000 de soldaţi87. Cîţiva ani mai târziu, diji cauza recoltelor slabe din 1785, 1787 şi 1788, ca şi a gerului năpraznic din iama 1788-1789, francezii s-au întors încă o dată — şi în proporţii considerabile — la cele mai tra diţionale comportamente din timpurile de pe nurie. Astfel îneît, dacă la nivelul burghez al societăţii s-a produs într-adevăr o acţiune no vatoare, la nivelul popular, în schimb, atitu dinile arhaice au reapărut mai frecvent ca

niciodată. Oricum, scrie G. Lefebvre, „tulburările frumentare" n-au fost nicicând atât de numeroase ca în a doua jumătate a lui iulie 178988", mai ales în jurul Parisului: convoaie, ferme şi abaţii atacate de oameni în căutare de grîne; morari şi neguţători de cereale asasinaţi; panică în rîndurile populaţiei care punea mina pe arme la sunetul tocsinului cînd, în piaţa dintr-o localitate oarecare, comisarii parizieni veneau în căutare de produse cerealiere, etc. Agitaţia provocată de lipsurile din 1789, care a dat naştere mitului cunoscut sub numele de „pactul foametei", a dus în multe locuri la crearea pripită a unor miliţii locale şi a deschis drumul fricii de briganzi. Amănunt ce depăşeşte anecdota şi arată cît de mult se temea lumea de lipsa de pîine: printre răzvrătiţii care, în octombrie, i-au escortat pe Ludovic al XVI-lea şi familia sa de la Versailles la Paris se numără multe femei venite în primul rînd în căutarea „brutarului, a brutăriei şi a ucenicului brutar". De-a lungul Revoluţiei franceze, problema „subzistentelor" — un termen semnificativ — s-a pus foarte acut, răscoale ale foametei izbucnind în timpul primăverii negre a anului III al Revo-

luţi ei Franceze (1795) la Rouen, Amiens şi Saint-Germain-en-Laye89.

5. Fiscul: o sperietoare

Evenimentele din 1789 nu trebuie să ne ducă la o generalizare excesivă. Penuriile şi sedi-ţiunile nu sunt neapărat legate între ele. Să luăm cazul Angliei în secolele XVI şi XVII. Numeroase perioade care au cunoscut recolte deosebit de slabe — astfel anii 1594-1598 — n-au fost marcate de nici o revoltă populară. Dimpotrivă, rebeliunea lui Wyatt* (1554) şi cea din nordul ţării în ii 569 au coincis cu re-eolte bune90. In marea lui Istorie a crocanţilor**, Y.-M. Berce disociază de asemenea cuplul foame-revoltă. „Răzmeriţele frumentare, scrie eJ, nu sunt decît un model şi încă unul dintre cele mai puţin frecvente al violenţelor colective [în Franţa] secolului al XVII-lea91." Că nu o dată mizeria provocată de cele două mari calamităţi ale căror reveniri periodice le-am studiat — trecerea militarilor şi foametea — a exacerbat sensibilitatea şi agresivitatea populaţiilor, pregătind psihologic terenul revoltelor ulterioare, e lucru sigur. Cu toate acestea, rebeliunile antifiscale, despre care trebuie să vorbim acum, aveau deseori

mai multă amploare şi durată decît tulburările frumentare şi au jucat un rol esenţial în istoria rurală şi urbană a Europei de odinioară, iar, pe de altă parte, impunerile sau ameninţarea ou noi taxe au slujit deseori ca detonator al unor mişcări sediţioase. Să amintim, de exem-Plu, că în Italia revolta Perugiei împotriva lui

w * Tentativa insurecţională a lui Sir Thomas ™yatt (1522—1554), împotriva guvernului de la Londra s-a soldat cu un eşec şi cu condamnarea sa la moarte pentru înaltă trădare. (N. tr.).

** Revolte ţărăneşti sub Henri al IV-lea şi Lu-|3 uovic al XlII-lea (1594, 1624, 1637) provocate de spo-lrea excesivă a impozitelor. (N. tr.).

Paul al III-lea, în 1540, cele de la Palermo şi Neapole, în 1647, împotriva spaniolilor, au început cu proteste împotriva majorării impozitelor. Să examinăm totuşi mai atent cazurile englez şi francez care sunt mai bine cunoscute.

Răscoala lucrătorilor englezi în 1381 a luat în cursul desfăşurării ei o coloratură antise-niorală (mai multe castele arse, revendicarea abolirii serbiei); ea a dobîndit în acelaşi timp unele accente de speranţă milenaristă cu faimoasa referire la vîrsta de aur atribuită predicatorului John Ball*: „Cînd Adam săpa, iar Eva torcea, gentilomul unde era?". Cu toate acestea, ea a fost provocată de exigenţele fiscale ale Parlamentului: aşa-numitele poll-tax-es din 1377 şi 1379, capitaţii repartizate inegal care, în anumite sate, ajungeau să-i pretindă unui salahor o sumă egală cu simbria pe trei zile de muncă, depăşind orice alt impozit anterior92. Cînd Henrio al VIH-lea, în 1513, a vrut să instaureze din nou oapitaţia, tentativa lui a antrenat tulburări în York-shire93. In secolul al XVII-lea, exciza, taxa pe vînzarea mărfurilor hotărîtă în momentul cînd izbucnea războiul civil, a provocat o serie de răzmeriţe în 1646-1647, iar guvernul s-a văzut obligai s-o abolească în cazul produselor alimentare94. Istoricii britanici remarcă faptul că în ciuda tulburărilor — esenţial politiee şi religioase — oare au izbucnit sub Henric al VIII-lea şi Eduard al VI-lea în virtutea luptei împotriva ©atolicismului şi a scoaterii la vînzare a mînăstirilor, în ciuda chiar a războiului civil din anii 1642-4648, Anglia, în secolele XVI şi XVII, a cunoscut în total mult mai puţine revolte populare decît Franţa aceleiaşi epoci. Motivul acestei deosebiri, după E.S.L. Davies, este următorul: „clasele inferioare au fost scutite aproape complet de impozite, în

* Preot din comitatul Kent. J. B. a sfîrşit executat sub ochii regelui Richard al II-lea. (N. tr.).

contrast izbitor cu ceea ce se petrecea în Franţa, unde impozitul a fost prilejul, dacă nu şi cauza, eelor mai multe revolte din secolul al XVII-lea95". în cazul Franţei, numeroase exemple, chiar anterioare secolului al XVII-lea, vin în sprijinul unei astfel de analize. Carol al V-lea, în ajunul morţii sale (1380), hotărîse abolirea „a-jutoarelor"* pentru a-şi uşura poporul împovărat. Curînd însă, impozitele imprudent suprimate au trebuit să fie restabilite: au urmat răscoalele urbane din 138296. Revolta comunelor din Guyenne, în 1548, constituie un protest împotriva gabelei** în provineiile din sud-estul regatului — extensie revocată de Henric al II-lea în 154997. De-a lungul secolului al XVII-lea, grave rebeliuni urbane şi rurale au avut la origine, în Franţa, împovărarea fiscală sau ameninţarea cu noi impuneri: oea a „desculţilor" din Normandia de jos, în 1639, din eauza unui proiect de extindere a gabelei în această regiune care pînă atunci98 fusese scutită; cele de la Rouen şi Caen în acelaşi an, în urma unei noi reglementări a vopsirii textilelor, în virtutea căreia un agent special trebuia să controleze şi să testeze calitatea lucrărilor de bo-iangerie în fiecare oraş şi burg — inspeeţie însoţită de o taxă99; eele ale „crocanţilor" din Angoumois şi Saintonge, în 1636; cea din Pe-rigord, în 1637-1641 — „cea mai mare răscoală ţărănească din istoria Franţei, exceptînd războiul din Vendee100"; cele din Gasoonia şi din Rouergue, în 1639-1642: toate motivate prin creşterea dărilor.

In cronica răscoalelor antifiseale, atît la Paris cît şi în provincie, anul 1648, primul an al Frondei, merită o menţiune specială. Exasperarea provocată de impozite, indignarea populară pe care o stîrneau agenţii fiscului explică
Aşa-numitele „aides" erau prestări pecuniare 185 orate suzeranului în Evul Mediu. (N. tr.). Impozitul pe sare. (N. tr.).

atitudinea tribunalelor şi ecoul acesteia în opinia publică. Reciproc, opoziţia adunărilor suverane* faţă de noile măsuri fisoale (edit du toise**, decretul tarifelor; reînnoirea paulet-te-i"**), a stimulat numeroase refuzuri colective ale impunerilor. „S-a crezut că terorismul fiscal, domnia perceptorilor şi a intendenţilor consideraţi agenţii lor s-a încheiat101." Deşi revolta al cărei teatru a fost Bretania în 1675 a luat în localităţile rurale aspecte antiseniorale, cu atacarea multor castele şi voinţa — exprimată în Codul ţărănesc — dea aboli redeven-ţele domeniale precum zeciuiala, corvezile, etc, punctul de pornire al sediţiunii la Rennes şi la Nantes a fost tot ostilitatea faţă de noile taxe: timbrul fiscal, marcarea obiectelor de cositor, impozitul pe vînzările de tutun. în plus, s-a zvonit că Bretania va fi supusă ga-belei. Ţăranii, care au continuat la rîndul lor agitaţia urbană, n-au pierdut prilejul să atace birourile percepţiilor şi, dacă totuşi au atacat şi cîteva castele, au făcut-o deseori numai bănuind că gentilomii respectivi — deţinători ai vreunei funcţii regale — s-ar putea număra printre cei ce urmează să introducă gabela în provincie102.
Antiseniorială în anumite privinţe, revolta „Bonetelor roşii" din Bretania nu er-a însă şi antihobiliară: răsculaţii doreau ca fiicele nobililor să-şi aleagă bărbaţi „de condiţie comună" şi să-i înnobileze103. In mod mai general, cercetările recente dovedesc că sub Vechiul Regim

* în original: „assemblees souveraines". Este vorba de parlamentele regionale din timpul Vechiului Regim care erau în mod exclusiv curţi judiciare, deşi, timp de cîteva secole, şi-au asumat şi atribuţii politice. (N. tr.).
** Instituit în 1644, acest decret prevedea amendarea proprietarilor parizieni ale căror imobile depăşeau anumite limite prevăzute într-o ordonanţă din 1548, căzută în desuetudine. (N. tr.).
•" Impozit plătit din nouă în nouă ani de titularii anumitor funcţii publice, prin care îşi asigurau păstrarea lor. (N. tr.).

majoritatea răscoalelor ţărăneşti n-au fost ostile atît nobililor cît guvernămîntului central, depărtat, anonim, opresor, veşnic pe cale de a inventa taxe noi. In Franţa, refuzul violent al fiscalităţii agresive exercitate de un stat tot mai birocratic şi centralizator s-a manifestat mai frecvent în secolele XVI şi XVII. Nu rareori se întîmpla pe atunci ca burghezia din oraşe şi nobilii din lumea rurală să facă, cel puţin o bucată de vreme, cauză comună cu poporul revoltat. De altminteri1, la ţară, adeseori gentilomii locuiau în continuare în castelele lor. Toată lumea îi cunoştea; treceau drept protectori fireşti. Faptul că în 1789 ţărănimea s-a întors împotriva noibilimii se explică prin aceea că mulţi nobili luaseră obiceiul, în cursul secolului al XVIII-lea, să locuiască la oraş, populaţia pierzînd astfel contactul cu ei.
Rebeliunile antifiscale — în special cele care au izbucnit în Franţa secolului XVII — au fost adeseori gesturi de disperare provocate de un exces de mizerie şi de teama de agravare a unei situaţii oricum de neîndurat. într-un caiet de jalbe al adunării stărilor din Normandia, datînd din 1634, citim: „Sire, cutremuraţi de oroare la spectacolul suferinţelor bietului ţăran în anii ce au trecut, ne-a fost dat să-'i vedem pe unii dintre ei grăbindu-şi moartea, deznădăjduiţi fiind de greutăţile pe oare nu le mai puteau duce, pe alţii legaţi de viaţă, mai degrabă din resemnarea decît de plăcerea sau de mijloacele de a o păstra, înjugaţi la plug precum vitele de povară, arînd pămîntul, păs-cînd iarbă şi trăind cu rădăcini, spre ruşi-

narea parcă a însuşi pămîntului carele i-a hrănit la naştere, mulţi băjenind prin străinătăţi   şi alte meleaguri ca să scape de dări şi lăsînd pustii în urmă parohii întregi. Şi totuşi birurile noastre n-au scăzut cîtuşi de puţin, ci au sporit, trăgînd de pe ei şi eă-maşa ce le mai rămăsese ca să-şi acopere

goliciunea trupurilor şi în multe locuri, femeile nici n-au mai putut călca în biserică printre creştini, tulburate de ruşinea lor. Aşa se face că acest biet trup, stors de toată vlaga, cu pielea lipită pe oase şi acoperit doar de ruşinea lui, nu aşteaptă decît milostenia Maiestăţii Voastre105."
Suplică hiperbolică pentru a înduioşa un ministru? Fără îndoială; dar în aceeaşi măsură evocarea unei realităţi cotidiene, aşa cum reiese ea din alte nenumărate descrieri ale Europei căzute victimă Războiului de Treizeci de ani. Intrarea Franţei în acest conflict a avut ca rezultat dublarea în cîţiva ani a poverii fiscale suportate de ţăranii francezi. „Pentru prima dată, exigenţele regale depăşeau categoric exigenţele Bisericii şi, într-o şi mai mare măsură, pe cele ale seniorilor106." Impozitele indirecte şi cele directe au sporit concomitent: de unde, pe de o parte revoltele urbane împotriva prestărilor pecuniare (aides — n.tr.) ce loveau mai ales în meşteşugari, iar de cealaltă revoltele rurale împotriva sporirii birurilor care loveau mai ales în ţărani, proiectele de extindere sau de agravare a gabelei cuprin-zînd deopotrivă şi în unanimitate atît oraşele cît şi satele.
Dublarea impozitelor însemna pentru nişte oameni care trăiau la limita mizeriei o ameninţare de moarte — rapidă sau lentă — şi explică starea colectivă de panică la anunţul noilor măsuri fiscale. Intendentul Vertha-mont descrie răzmeriţa din Perigueux, în 1635, ca pe „o maladie a întregii populaţii din partea locului, o durere provocată de sporirea impunerilor, o suferinţă adîncă ce ar putea degenera într-o dezlănţuire nestăvilită de jafuri, subversiuni şi crime, o nebunie, o jale107". Disperarea se însoţea ou mînia în faţa procedeelor de încasare, — „împilări" care, pe temeiul nevoilor urgente ale statului, s-au preschimbat în epoca Războiului de Treizeci de ani într-un adevărat terorism fiscal. încasarea dări- %

lor prilejuia arestări individuale, cu sechestni pe vite şi mobile, sau colective, ale unui sat întreg. Endemia revoltelor rurale a dus la organizarea unei adevărate şi odioase armate de perceptori, („puşcaşi ai dărilor*"). Cu toate acestea, tulburările antifiscale şi psihoza gabe-lei — deseori râspîndite dintr-o regiune într-ai-ta de călători — se întorceau mai ales împotriva agenţilor fiscali şi a portăreilor acestora. Acuzaţi că se îmbogăţesc pe spinarea poporului şi a regelui, maltotierii** sau gabelierii erau inamicii publici ai comunităţilor, nişte „canibali" ce trebuiau pedepsiţi, anti-eul unei conştiinţe colective care se considera curată. De unde şi ritualul răzmeriţei cînd era îndreptată împotriva gabelierului: atacarea locuinţei sale ori a hanului unde tocmai trăsese, „minarea" pe străzi a personajului batjocorit ca un încornorat într-un soi de charivari, executarea sceleratului despre care se spunea deseori că s-a pocăit înainte de a muri — legendă menită să-j convingă pe răsculaţi de îndreptăţirea lor. Acest ritual se desfăşura după ce mulţimea trecuse mai întîi pe ia închisoarea din localitatea respectivă pentru a-i elibera pe cei aruncaţi acolo de inechitatea agenţilor financiari.
într-un asemenea climat de efervescenţă şi odată depăşit un anumit prag al agitaţiei, conta mai puţin impozitul temut cît o anumită mitologie antifiscală seculară, mai puţin realitatea în sine, cît imaginea înfricoşătoare sub care era . închipuită această realitate.
* „Fusilier des tailles", în original, accepţia veche a substantivului „fusilier" fiind şi aceea de soldat in subordinea intendenţilor de provincie. (N. tr.).
Perceptori în sens general, termenul derivînd
d[n substantivul „maltote", iniţial un impozit per-
fePut de Filip cel Frumos în sprijinul războiului
19 1InPotriva englezilor, ulterior generalizat pentru orice
teJ de impozit abuziv. (N. tr.).

FRICA ŞI RĂZVRĂTIRE (2)
i
1. Zvonurile
Imaginaţia colectivă prelua cele mai felurite zvonuri. In ajunul răscoalei cunoscute în Anglia secolului al XVI-lea sub numele de Pilgrimage of Grace, fel de fel de şoapte îngrijorătoare şi răuvoitoare se răspîndeau din sat în sat: se spunea că inspectorii apostolici trimişi la mînăstirile închise din porunca regelui sunt nişte indivizi corupţi care se îmbogăţesc je-fuindu-le1. Şi mai înrădăcinată era convingerea că odată cu acţiunea lor spoliatoare începe „distrugerea sfintei credinţe2". Ştiri alarmante au precedat şi rebeliunea din Cornwall, în 1547-1549: se credea că noua Prayer Book* nu mai autorizează celebrarea botezului decît duminica3. în realitate, ea recomanda pur şi simplu regruparea ceremoniilor baptismale duminica pentru ca să aibă loc în prezenţa comunităţii credincioşilor. Aceştia au crezut însă că nou-născuţii bolnavi riscă de acum înainte să moară nebotezaţi, fiind astfel hărăziţi infernului. De unde şi panica populaţiilor.
Este imposibil, cel puţin în cazul civilizaţiilor preindustriale, să separi zvonurile de răscoale, indiferent de dimensiunile eronolo-

* In engleză: carte de rugăciuni. (N. tr.).

gice şi geografice ale acestora. In Franţa de astăzi, o alarmă ca cea de la Orleans, în 1969v poate fi stăpînită din timp fără a se ajunge la o explozie. Pe vremuri, în schimb, era greu să dezamorsezi zvonurile. Pentru că, nu rareori, se bucurau de crezare ia toate nivelurile societăţii, inclusiv în sferele diriguitoare. Şi, chiar cînd nu era aşa, autorităţile nu dispuneau nici de mijloacele de informare (ziare, radio, televiziune) cu ajutorul cărora se poate încerca potolirea unei nelinişti colective printr-un fel de „terapie a zvonului", nici de suficiente mijloace poliţieneşti pentru a împiedica întrunirile şi autoexeitarea mulţimii. Zvonuri care pe vremuri au stîrnit izbucniri de panică ni se par astăzi total aberante. Şi totuşi, n-am asistat oare noi înşine, în 1953, la acea panică de proporţii pe care a provocat-o prezentatorul unui post de radio american anunţînd! sosirea unor marţieni pe farfurii zburătoare4? De fapt, important aici este ceea ce crede posibil opinia publică, sau măcar o parte a ei. în 1768, mulţimea invadează şi devastează colegiul congregaţiei oratorienilor din Lyon. Călugării sunt acuzaţi că adăpostesc un prinţ ciung. „în fiecare seară, se povesteşte, sunt prinşi în jurul colegiului copii cărora li se taie un braţ ca să-l încerce pretinsul prinţ". Răzmeriţa se soldează cu 25 de răniţi5. Să explicăm psihologic acest acces de mînie. Odinioară, multă lume era convinsă că această chirurgie neobişnuită nu-i imposibilă. Pe de altă parte, după expulzarea iezuiţilor*, opinia publică îi privea cu aceeaşi neîncredere şi pe succesorii lor, considerîndu-i capabili de cele mai negre fărădelegi. In sfîr-Şit, la Lyon ca şi aiurea, circulau periodic tot felul de zvonuri cu privire la răpirile de copii: erau acuzaţi cînd ţiganii şi vagabonzii, cînd oratorienii, ca în cazul de faţă, cînd poliţia. Răscoala din Lyon trebuie apropiată aşadar de
* Expulzarea din Franţa a membrilor Companiei sau Societăţii lui Isus a fost decretată în 1764. (N. tr.).

cea care a însîngerat Parisul în mai 1750 şi care s-a soldat cu multe pierderi de vieţi omeneşti. Se spunea că ofiţeri de poliţie în civil umblă prin cartierele pariziene şi răpesc copii între cinci şi zece ani. Cum unul dintre ei apucase să ţipe cînd tocmai îl aruncau într-o birjă — aşa s-a zvonit — mulţimea s-a adunat cuprinsă de furie. Avocatul J.^-F. Bărbier povesteşte:
„ . . . După cum scornise gura lumii, scopul acestor răpiri de copii era vindecarea unui prinţ lepros, care trebuia îmbăiat o dată sau de mai multe ori în sînge omenesc, şi cum nu-i altul mai curat decît acela de copil, îi prindeau ca să le ia sîngele din cele patru membre şi să-i sacrifice, ceea ce

revolta poporul încă şi mai mult. Nu se ştie pe ce se întemeiază asemenea poveşti; remediul acesta era cunoscut încă pe timpul lui Constantin, împărat care nici n-a vrut să audă de una ca asta. Dar aici n-avem nici un prinţ lepros şi, chiar de ar fi vreunulr nimeni n-ar recurge la asemenea cruzime drept remediu. S-ar părea mai degrabă că e nevoie de copii pentru a-i trimite în Mississippi. Cu toate acestea, este oricum greu de presupus că ar exista vreun ordin de sus prin care să se ceară răpirea copiilor de la tatăl şi mama lor. E posibil să li se fi spus unor ofiţeri de poliţie că dacă vor găsi copii fără tată şi fără mamă sau abandonaţi pot să-i ridice: [nu-i exchis] să li se fi promis o recompensă, iar ei să fi abuzat de acest ordin ... De altfel, proiectul acesta n-are nici o noimă: dacă-i adevărat că au nevoie de copii mici de ambele sexe pentru aşezările din America, există atunci destui atît în azilul din foburgul Saint-Antoine, cît şi în celelalte aziluri[6]."

O lună mai tîrziu, zvonurile privind răpirile de eopii circulau la Toulouse. Şi tot de la avocatul Bărbier aflăm: . ■ .. • ,, t ,. . . .

„Această spaimă s-a întins şi în provincii. Se zice că la Toulouse mulţimea aproape că a ucis în bătăi nişte oameni care vindeau păpuşi gîndind că acesta e doar un pretext pentru a momi copii. In prezent, se admite că toţi cei ucişi sau maltrataţi în tulburările de la Paris au fost victimele unei greşeli sau ale unor bănuieli neîntemeiate[7].. ."

Aceste trei „emoţii" ne trimit la convingerea larg răspîndită pe vremuri cu privire la existenţa unor criminali care fură copii. De cîte ori n-au fost înfricoşaţi copiii neascultători cu povestea căpcăunului care va veni să-i ia cu el! Dovadă, chiar la începutul secolului al XX-lea, iconografia moralizatoare a imaginilor de Epinal*. Această frică, în două dintre cazurile evocate mai sus, întîlnea şi întărea o altă credinţă, deloc absurdă pentru o mentalitate magică, potrivit căreia, vindecarea unui mic prinţ bolnav cere sacrificarea unui copil sănătos, pentru a se provoca astfel un transfer de sănătate, în privinţa acestor două certitudini (furtul de copii şi vindecarea prin transfer de sănătate), identitatea variabilă a ţapilor ispăşitori se vădeşte secundară. Oratorieni, ofiţeri de poliţie sau vînzători de păpuşi confirmaseră, prin gesturi tendenţios interpretate, aprehensiunile durabile ale publicului. Noi mărturii asupra acestora: în 1769, poliţia a fost nevoită să ceară preoţilor din Paris să-şi potolească enoriaşii, încredinţaţi încă o dată de primejdia care le paşte copiii[8]; şi, la o dată atît de tîrzie ca 1823, se putea citi în Dicţionarul poliţiei moderne de Alletz**, la articolul „Alarmă": „Se interzice alarmarea populaţiei prin răspîndirea

* La timpul său, orăşelul Epinal era vestit pentru producţia sa de stampe reprezentînd cu precădere subiecte pioase de o execuţie şi un colorit rudimentare. De aici expresia image d'Epinal. (N. tr.).

** Pons Augustin Alletz (1703—1785), autor de lucrări cu caracter educativ. Printre altele mai men- ţionăm Dicţionarul conciliilor şi Dicţionarul teologic. (N. tr.).

de zvonuri şi ştiri neîntemeiate, ce pot s-o ne-liniştească ori s-o înfricoşeze, precum teama de foamete, răpirea de copii", etc.[9].

Altă teamă colectivă durabilă, pe care o dezvăluie, în Franţa cel puţin, zvonurile şi răscoalele de odinioară, este cea privitoare la impozitul pe viaţa însăşi. Acest mit pare să fi atins intensitatea sa maximă în secolul al XVII-lea şi la începutul secolului al XVIII-lea, epocă de inflaţie galopantă a fiscalităţii, opinia publică fiind de acum înainte convinsă că din partea statului te poţi aştepta la orice. Dar rădăcinile lui profunde trebuie căutate în ostilitatea unei civilizaţii esenţial orală faţă de actele scrise ce trebuiau plătite şi pe care birocraţia centralizatoare şi hîrţogăria excesivă le înmulţeau mereu. Astfel, în 1568, a fost creată aşa-numita taxă „pentru controlul actelor", care se plătea în momentul prezentării în faţa justiţiei a extraselor din registrele parohiale. Reînnoită în 1654, ea s-a agravat prin înfiinţarea birourilor de grefieri în 1690, apoi de controlori de acte în 1706. Neliniştea provocată de acumularea acestor hotărîri a dus în repetate rînduri la zvonuri panicarde şi la „emoţii" populare pornite de la un

edict prost înţeles sau de la un afiş prost citit. „Pentru fiecare copil pe care îl vor face de acum înainte, femeile vor trebui să achite o anumită sumă de bani": acest impozit mitic pe naşteri a provocat sediţiuni la Villefranche-de-Rouergue în 1627, în oraşele din Guyenne în 1635, la Mont-pellier în 1645, Carcassonne în 1665, Pau în 1057, Aubenas în 1670, Bayonne în 1706 şi 1709, Quercy în 1707.
Pe timpul Frondei, Catehismul perceptorilor (1649) i-a denunţat pe oamenii de afaceri „care se încumetaseră odinioară să propună Consiliului impozite pînă şi pe sfîntul botez al copiilor10". Lumea şi-a închipuit că, tot aşa, se vor plăti impozite pe căsătorii şi pe în-mormîntări; au fost blestemaţi maltotiepii care „se hrănesc cu suspine şi se îndoapă cu lacrimi"-

Tot aşa la Villefranche (1627), Pau (1682) şi Ba-yonne (1709), s-a zvonit chiar despre un impozit pe apa de izvor, „pe fiecare ciutură scoasă de femei din fîntînă11". Iată tot atîtea forme ale fricii profund înrădăcinate de perspectiva instituirii unui impozit pe viaţa însăşi.
Fiind de acum înainte convinşi că în Franţa secolelor XVI şi XVII, fiscalitatea a stat la originea celor mai multe şi mai grave revolte, nu ne rămîne decît să deschidem cronicile timpului pentru a depista zvonurile ce vor servi drept detonatori ai mîniei populare. Majoritatea lor, în regiunile scutite de gabelă, se refereau la impozitul pe sare, atribuindu-i-se guvernului intenţia de a-1 generaliza. Faima a-cestei taxe era însă atît de sinistră încît opinia publică înfricoşată numea deseori „gabelă" orice nou impozit. La Bordeaux, în mai 1635, umbla vorba că „vor să introducă gabelă pe sare în oraş". S-a mai lansat totodată zvonul „că (autorităţile) vor să perceapă cîte doi scuzi de butoi, cinci gologani* pentru fiecare oală şi sumedenie de alte felurite scorneli12". Mulţimea a atacat primăria şi a măcelărit pe loc cîţiva „gabelieri". Exemplul bordelez a fost iirmat în sud-vestul ţării; mai cu seamă la Perigueux şi la Agen. La Perigueux, dezordinile au izbucnit în iunie, „la veştile sosite din Bordeaux cum că regele vrea să impună o contribuţie pe hanuri, şi alte impozite numite îndeobşte gabelă13". Cît despre răscoala de la Agen, tot în iunie 1635, ea „se întemeia pe presupunerea că în oraş s-ar fi instituit gabelă şi că numeroşi locuitori.. . s-ar fi dat de partea gabelierilor14". Evident că nu toate zvonurile erau lipsite de temei. Richelieu s-a gîndit într-adevăr să suprime în Normandia de jos privilegiul numit „quart bouillon", care acorda regiunilor beneficiare dreptul să-şi producă singure sarea şi s-o vîndă liber, cu condiţia de a-i vărsa regele * în original „sou", moneda reprezentând a două-zecea parte dintr-o livră. (N. tr.).

lui o taxă egală cu un sfert din valoarea produsă. Dar revolta descuЈţilor din ţinutul Avran-chin a izbucnit în iulie 1639, înainte de a se fi publicat vreun text oficial de instituire a gabe-lei. Pe scurt, oamenii ţipau înainte de a-i durea şi fără îndoială că bine au făcut de vreme ce, în faţa unei extinderi a răscoalei, guvernul a renunţat la proiect. Nu-i mai puţin adevărat că, hrănit de o întreagă mitologie antifiscală şi umflat de o aşteptare îngrijorată, un zvon e destul ca să aprindă pulberea: s-a crezut, de pildă, că temutul edict a fost adus de Bes-nadiere-Poupinel, magistrat al tribunalului din Coutances. Mulţimea n-a pregetat să-1 ucidă, insurecţia cuprinzînd astfel ţinutul Avranchin15. în 1675, tulburările de la Rennes şi de la Nantes au provocat o răscoală a ţăranilor din Bretania de jos, ca urmare a zvonului care circula în Cornwall cum că un locotenent al regelui ar fi fost însărcinat să introducă gabela în dio-cezele din Vannes, Saint-Pol-de-Leon, Treguier şi Quimper. Cete înarmate i-au atacat pe „ga-belieri". Tribunalul din Rennes a fost nevoit să emită un edict ce declara zvonurile relative la gabelă drept false şi neîntemeiate şi stabilea pedepse împotriva celor care le răspîndeau16. Anxietatea provocată pe vremuri de fiscalitate era deci atît de puternică încît ajungea să lansezi un zvon despre un nou imporit pentru a stîrni o „emoţie" populară. Astfel la Cahors, în 1658: după ce Curtea impozitelor hotărîse instituirea unui compoix cabaliste (registru de impuneri), „neguţătorii şi hangiii se apucară să le spună oamenilor de rînd şi să răspîndească pretutindeni ştirea cum că de gabelă e vorba, iar oamenii de rînd erau destul de neghiobi ca să-i şi creadă17".
Un zvon ia naştere aşadar pe un fond prealabil de nelinişti acumulate şi rezultă dintr-o pregătire mentală creată de convergenţa mai multor primejdii sau de diverse calamităţi ale căror efecte se adiţionează. La 24 mai 1524, focul devastează Troyes. Asemenea incendii

erau frecvente pe vremuri în oraşele cu multe case de lemn. Lumea îşi închipuie însă că „oameni necunoscuţi şi deghizaţi" au pătruns în cetate unde pun copii între doisprezece şi paisprezece ani să dea foc la case. Cîţiva dintre aceşti băieţandri sînt spânzuraţi. Dar e mai greu să-i descoperi pe adevăraţii incendiatori, pe cei care comandaseră operaţiunea, „căci zilnio îşi schimbau veşmintele: uneori erau îmbrăcaţi ca neguţători, alteori ca aventurieri*, apoi ca ţărani, câteodată tunşi chilug şi cîteo-dată cu plete, pe scurt, de nerecunoscut18". Frica de incendiatori se răspîndeşte repede şi la Paris, unde este adus de la Troyes tatăl unor copii care, se zice, au participat la incendieri şi pe care justiţia i-a executat. In capitală, circulă fel de fel de zvonuri: „mixtura incendiatoare" a fost confecţionată la Neapole; „oraşul Paris şi alte oraşe din regat [sunt] în primejdie"; capul răutăţilor ar fi conetabilul de Bour-bon19. Douăzeci şi doi de nemţi sunt arestaţi ,jpe bănuială" în foburgul Saint-Denis. „Interogaţi", ei se dovedesc a fi nevinovaţi. Dar municipalitatea porunceşte „neguţătorilor, tîrgo-veţilor şi locuitorilor" să facă de pază noaptea: „Ceea ce se făcu fără contenire . . . doi ani de-a rîndul". Tribunalul mai ordonă să se ţină felinare aprinse în faţa caselor de la orele nouă seara şi să se păstreze în permanenţă apă în „vase", pe lîngă uşi. Focurile sărbătoreşti, de sfîntul Ion şi de sfinţii Petru şi Pavel, sunt interzise în anul acela. Vagabonzii sînt arestaţi şi, înlănţuiţi doi cîte doi, puşi să cureţe şanţurile de apărare de la poarta Saint-Honore. într-un asemenea climat de suspiciune, nu-i cîtuşi de puţin de mirare că lumea îşi închipuie că vede „porţi şi ferestre însemnate cu crucea sfîntului Andrei, neagră, făcută noaptea, de oameni necunoscuţi20".

■??■''

_ " In original: advanturieurs, sensul vechi al cu-vintului fiind acela de mercenari (N. tr.).

Ce găsim la originea acestei spaime colective? în zona ei cea mai profundă fără îndoială frica de militari şi de vagabonzi — am văzut că opinia publică îi aduna sub una şi aceeaşi suspiciune. Or, un concurs de împrejurări permite acestei temeri să iasă din nou la suprafaţă. Războiul se pornise iar în Italia, începînd din 1521, şi a fost marcat de o serie de înfrîngeri. Pe de altă parte, lumea tocmai aflase de moartea lui Bayard. Grele operaţiuni militare se desfăşuraseră şi în Provenţa.. în nordul regatului, englezii, aliaţi ai împă-»j; râtului, înaintaseră primejdios în Picardia, iaiţf în 1523 au ameninţat chiar Parisul. Situaţia eraf-atît de gravă în anul acela încît episcopul a trebuit să interzică să se tragă clopotele de săr-»: bătoarea Tuturor sfinţilor, „pentru ca orice zgo-* mot ameninţător să se audă mai lesne21". „Tră-î darea" ducelui de Bourbon (februarie 1523) a impresionat opinia publică. Iar cînd, în luna iulie, s-a crezut că Francisc I urmează să plece îri Italia (de fapt, n-a trecut de Lyon), parizienii s-au simţit abandonaţi. Să mai adăugăm agravarea „primejdiei luterane", gerurile prelungite din iarna 1523-1524, din pricina cărora satisfacerea cererii de alimente în primăvara ce a urmat s-a făcut cu mare greutate, procesiunile ce se înmulţiseră la Paris fie din cauza vremii, fie din cauza războiului. Se înţelege că asemenea complex de evenimente îngrijorătoare a traumatizat opinia publică pariziană, a făcut-o să dea crezare tuturor zvonurilor alarmante şi a trezit frica de vagabonzi. Chiar în ajunul incendiului de la Troyes, Tribunalul ordonase ca toţi tîrîie-brîu şi vîntură-lume să părăsească oraşul. Cum să nu crezi că există printre ei şi incendiatori?

Zvonul poate împrumuta aspectul unei bucurii nesăbuite şi al unei speranţe nebuneşti —-am pomenit credinţa recurentă în abolirea impozitelor. De cele mai multe ori însă, el semnifică aşteptarea unei nenorociri. Nu-i de mirare, î

ţinînd seama de locul ocupat în adîncul psihismului colectiv de teama de noi impozite şi cea de pribegi, că multe zvonuri provocatoare de odinioară s-au raportat la una sau la cealaltă dintre aceste aprehensiuni permanente. Marea Frică din Franţa anului 1789 dovedeşte că, într-o epocă de disoluţie a autorităţii, asemenea rumori au putut juca un rol istoric fundamental. In general însă, importanţa şi funcţia zvonurilor în civilizaţia Vechiului Regim au fost subestimate. Naşterea, sau mai bine zis reapariţia lor periodică, era o constantă în viaţa popoarelor; o structură, ca şi revolta însăşi. Marea Frică n-a făcut aşadar decât să extindă, la o scară aproape naţională, o realitate ce cunoscuse în secolele anterioare exemple numeroase, de dimensiuni inegale în timp şi spaţiu. Propagarea zvonurilor alarmante — circulînd întotdeauna pe canale neinstituţionalizate22 — marca momentul cînd neliniştea populară atingea paroxismul. Punerea în alertă a instinctului de conservare, în urma unor ameninţări persistente împotriva securităţii ontologice a unui grup, frustrările şi anxietăţile colective acumulate duceau — şi negreşit că vor duce din nou în cazuri similare — la proiecţii ha-Iucinatorii23. Zvonul apare atunci ca mărturisire şi explicitare a unei angoase generalizate şi, în acelaşi timp, ca prim stadiu al procesului de defulare ce va elibera mulţimea — provizoriu — de frica ei. El este identificarea unei primejdii şi clarificarea unei situaţii care a devenit insuportabilă. Pentru că, respingînd orice incertitudine, populaţia care acceptă un zvon, aduce o acuzaţie. Inamicul public este demascat; şi asta înseamnă oricum o uşurare. Chiar în versiunea lui optimistă, zvonul desemnează unul sau mai mulţi vinovaţi. De exemplu, în timpul Frondei: impozitele urmau să dispară, numai oă Mazarin îl împiedicase pe rege să ducă la îndeplinire acest gest salutar. Asemenea proiecţie paranoică determina odinioară în mod periodic apariţia unor tipuri

ritualizate de ţapi ispăşitori •— gabelieri, provocatori de foamete, briganzi, eretici. Graţie unor astfel de denumiri (concretizate în personaje reale), o colectivitate se înfăţişează ca victimă24 — ceea ce şi este de cele mai multe ori — şi justifică anticipat actele de justiţie expeditivă pe care oricum le va săvîrşi. Pe de altă parte, împovărînd acuzatul (sau acuzaţii) cu tot soiul de crime, vicii şi negre uneltiri, ea se purifică de propriile sale intenţii tulburi, atribuind altora ceea ce nu vrea să recunoască în ea însăşi.

Scăpînd oricărui control critic, zvonul are tendinţa să majoreze puterile inamicului demascat şi să-1 situeze în centrul unei reţele de complicităţi diabolice. Cu cît frica unei colectivităţi va fi mai intensă, cu atît mai accentuată va fi tendinţa de a crede în vaste conjuraţii susţinute de reţele chiar în sinul colectivităţii respective. Nu că am considera coloana a cincea un mit, dar în orice epocă teama resimţită a depăşit limitele realului şi ale posibilului. Astfel, un zvon este de cele mai multe ori revelarea unui complot, adică a unei trădări. Relatările privind răscoalele antifiscale sunt pline de formule precum „conspiraţia ga-belei", „conjuraţia partidului gabelierilor" sau a „partidului nenorocirii" care trimit clar la o maşinaţie de dimensiune naţională ai cărei agenţi locali sunt totuşi cunoscuţi. Tot aşa, în 1524 s-a crezut într-o acţiune concertată a incendiatorilor, iar în 1776, în timpul „războiului fainei", într-un complot al agenţilor foametei.

Masacrele din noaptea Sfîntului Barto-lomeu (1572) şi din zilele următoare la Paris şi în mai multe oraşe ale Franţei, nu-şi găsesc o explicaţie psihologică decît prin certitudinea colectivă privind un complot protestant. După atentatul ratat împotriva lui Coligny, Catherine de Medicis hotărîse executarea unui număr oarecare de hughenoţi. Dar guvernul nu intenţiona să-i masacreze pe toţi reformaţii din Paris. Or, puterea regală a fost copleşită de răscoala 300

1

pariziană care, în ciuda chemărilor la calm ale autorităţilor, s-a revărsat pe străzile capitalei timp de aproape cinci zile cu tot cortegiul ei de atrocităţi: victime despuiate, tîrîte şi azvîr-lite în Sena, femei gravide spintecate, coşuri pline cu copii deşertate în fluviu, etc, gesturi înrudite cu cele practicate în secolul al XVI-lea de tribul Tupinamba din Brazilia asupra prizonierilor de război, cu singura excepţie a canibalismului final25.

Cum se explică această furie populară atît de aprigă încît „nici chiar majes-tăţile lor... nu se puteau feri de frică în Luvru26"? Jeanine Estebe constată că cele două edicte de pacificare din, 1562 şi 1570 au avut drept rezultat comun declanşarea violenţei populare în oraşele unde catolicii erau majoritari. Aceştia crezură că de acum înainte adversarii lor îşi vor putea îngădui orice insolenţă şi că, profitînd de concesiile regelui, se vor strădui să domine regatul. Un preot din Pro-vins, Haton, scrie în mod semnificativ:
""•".„Zisa pace (din 1570) făcută cu hughenotul
L[amiral (Coligny — n.tr.) şi adepţii lui păru
~*' a fi foarte prielnică pentru libertatea hu-
ghenotă, ceea ce, drept vorbind, este27. . ."
Edictele de pacificare erau resimţite aşadar de catolici ca trădări, de vreme ce se acordau privilegii unor oameni în care masa poporului vedea nişte rebeli şi nişte eretici. Căsătoria Margaretei de Valois cu protestantul Henric de Navarra celebrată în ziua de 18 august a părut o confirmare a acestor aprehensiuni: ce nu puteau pretinde hughenoţii de acum înainte? Pe de altă parte, e sigur că după atentatul împotriva lui Coligny (22 august) protestanţii n-au pregetat cu ameninţările: se vor răzbuna. Ziua de 23, zi nelucrătoare, a fost prielnică adunărilor mulţimii în biserici. Predicatorii proclamară sus şi tare intenţia calviniştilor de a-1 ucide pe Henri de Guise. Acesta se făcu că Părăseşte oraşul: ceea ce îi îngrijoră pe pari- ii care probabil că îşi închipuiră că sunt

lipsiţi de apărătorul lor. După-amiază, se răs-pîndi un zvon alarmant: Montmorency, considerat pe nedrept hughenot şi pe care parizienii îl detestau, înainta cu trupele sale spre capitală:
,\   „De la ora aceea [orele 16] se răspîndi prin Paris zvonul cum că regele îl chemase pe %   mareşalul de Montmorency să vină la Paris ~J   cu mulţime de cavalerie şi de infanterie; că *'„   parizienii aveau aşadar prilej de a se pune (.-.   la adăpost; dar zvonul acesta era neîntemeiat28".
In sfîrşit, autorităţilor municipale care au fost ohemate la Luvru în noaptea de 23 spre 24 pentru a li se cere să înarmeze miliţiile oraşului, li s-a spus că regele, primăria şi Parisul trebuie apăraţi împotriva unui complot protestant. Din clipa aceea, cînd tocsinul începea să bată, era cît se poate de firesc ca o populaţie cu nervii greu încercaţi ani de-a rîndul, şi care trăise zile pline de nelinişte în arşiţa copleşitoare de august, să creadă în realitatea acestei conjuraţii. Măcelărirea hughenoţilor devenea astfel un act de legitimă apărare.
Obsesia comploturilor a planat deasupra Franţei şi în primii ani ai Revoluţiei franceze. G. Lefebvre avea dreptate scriind că Marea Frică a fost „o gigantică ştire neîntemeiată29". Cârdăşia dintre aristocraţi şi răufăcători, în care au crezut toţi francezii, a fost în orice caz unul dintre acele „mituri care fac istoria reală30". Favorizată de penuriile care au precedat vara lui 1789, a reapărut convingerea, deja prezentă în 1776, că miniştrii şi autorităţile locale în-cheiaseră un „pact de înfometare" a poporului. Totuşi întrunirea stărilor generale a trezit o mare speranţă. Foarte eurînd însă, acestea au intrat în conflict cu guvernul. Opinia publică s-a convins, nu fără motiv, că privilegiaţii vor refuza reformele şi vor încerca să determine dizolvarea „Adunării naţionale", să recupereze controlul asupra statului şi să menţină ţară- 3°

nimea sub jug. Incepînd din 15 mai, s-a răs-pîndit zvonul că guvernul adună trupo în jurul Parisului. Demiterea lui Necker păru să confirme ce]e mai nogre temeri. Şi e cit se poate de adevărat că, fără revolta pariziană din 14 iulie. Adunarea ar fi fost pierdută. In orice caz, în ajunul căderii Bastiliei, Parisul era plin de zvonuri îngrijorătoare: locuitorii credeau in intrarea iminentă a soldaţilor străini. Şi dacă au pus mîna pe arme, au făcut-o pentru că, asemenea strămoşilor lor din 1572, s-au considerat în legitimă apărare: mareşalului de Broglie i se atribui intenţia de a „nimici Parisul".

Victoria populară de la 14 iulie n-a potolit spiritele, ea marcînd începutul emigraţiei. A-ceste plecări apăreau ca o dovadă suplimentară a „complotului aristocratic". Toată lumea era încredinţată că emigranţii duc cu ei aur cu care vor tocmi mercenari străini graţie acordului dintre suveranii Europei. Brusc, Franţa s-a simţit ameninţată la toate frontierele. La sfîrşitul lui iulie, Bordeaux se aştepta să vadă sosind 30 000 de spanioli, Briancon 20 000 de piemontezi, Uzerche 40 000 de oameni conduşi de contele d'Artois. La est, se semnala înaintarea trupelor imperiale. In Bretania, domnea frica de o debarcare engleză. Şi cum să nu-ţi închipui ca aceşti emigranţi, urzind proiecte de întoarcere şi de răzbunare, să nu-şi fi căutat complicităţi chiar în Franţa? Atunci, după 14 iulie, s-a dezvoltat certitudinea că pribegii atît de temuţi — şi atît de numeroşi în acea epocă — fuseseră recrutaţi de aristocraţia din afară şi dinăuntru. ,,Cabala infernală" jurase pierzania ţării sprijinindu-se pe „trădătorii din interior". Aceştia, „unelte scîrnave ale tiraniei", aveau de gînd să încerce înfometarea Franţei Şi incendierea satelor şi a ogoarelor sale. Nu-i aşadar de mirare dacă paroxismul fricii s-a situat în momentul secerişului. Punînd mîna Pe arme pentru a se apăra împotriva briganzilor, oraşele şi burgurile confirmau astfel exis-

tenta complotului şi amplificau neliniştea colectivă. Sigur că nu toată Franţa a fost teatrul răzmeriţelor şi al incendierii castelelor31. Dar toată Franţa a tremurat.

„Mulţimi ucigaşe" şi „crime ale gloatei" provocate de frică au marcat în Franţa şi anul 1792, cînd s-au petrecut masacrele pariziene din 2 şi 3 septembrie. Dar acestea n-au fost decît un episod — cel mai sîngeros — dintr-o serie de asasinate săvîrşite în cele patru zări ale ţării, într-un climat de nelinişte şi de suspiciune creat de război, de primele înfrîngeri şi de certitudinea că duşmanii din exterior au complici în interior. La Naves în Ardeche, pe 9 iulie, nouă preoţi refractari fiind întemniţaţi, se zvoneşte că au dispărut, mulţimea se duce la primărie, îi descoperă şi-i ucide în bătăi, în afară de unul care a spus că a jurat*32. La Marsilia, pe 20 iulie, se zvoneşte că un postăvar organizează un complot împotriva „patrioţilor". Dus la închisoare, asupra lui se găsesc „cartuşe de un model special". A doua zi, mulţimea bulucită forţează poarta închisorii şi-1 măcelăreşte. înainte de a muri, el îi denunţase însă pe doi maeştri de scrimă, de-semnîndu-i drept capii complotului contrarevoluţionar. Sunt încarceraţi şi ei. Or, pe 22, către ora şapte dimineaţa, „poporul fiind în fierbere încă din ajun în urma descoperirii pe ţărmul mării a unei mari cantităţi de nasturi galbeni bombaţi pentru jachete şi jiletci ce aveau întipărită pe ei o mare floare albă de crin", dovada conjuraţiei pare incontestabilă. Mulţimea pătrunde în închisoare şi-i ucide pe cei doi maeştri de scrimă. La sfîrşitul aceluiaşi iulie, locuitorii din Toulouse aud vorbindu-se eă urmează să izbucnească un complot contrarevoluţionar: va fi incendiat un fort, patrioţii vor fi căsăpiţi, alt fort va fi predat emisarilor contelui d'Artois.

* Cu alte cuvinte a depus jurămînt de fidelitate
constituţiei civile a clerului (1790). (N. tr.). 3"

Socotind autori-tăţile prea timorate, mulţimea ucide o duzină de oameni printre care procurorul general sindic* şi patru membri ai directoratului departamental, precum şi procurorul de pe îîngă tribunalul criminal33. Aceste fapte, şi multe altele enumerate de P. Caron, pun masacrele din 2 şi 3 iseptembrie în contextul lor naţional şi dovedesc că ele n-au fost nici premeditate, nici „organizate", ci sunt toate rezultatul unei epidemii de frică.

Această frică, să repetăm, nu era lipsită de temei: ca totdeauna, zvonurile cele mai delirante care au circulat atunci se explică printr-o lungă pregătire mentală şi conştiinţa unei situaţii primejdioase (cel puţin pentru cele care erau favorabile Revoluţiei). Armata suferea în-frîngeri; la 11 iulie, Adunarea declarase „Patria în primejdie"; manifestul lui Braunschweig**, cunoscut la Paris la 1 august, ameninţase într-adevăr capitala cu o „execuţie militară" şi o „subversiune totală"; ziua de 10 august fusese sîngeroasă şi resentimentele „patrioţilor" erau fireşte foarte vii împotriva celor bănuiţi că fac parte din partidul regelui — preoţi refractari şi aristocraţi. Cu toate acestea, parizienii n-au realizat decît destul de tîrziu

prezenţa apropiată a armatelor străine, deşi prusacii intraseră în Longwy la 23 august. în noaptea de 1 spre 2 septembrie s-a răspîndit în capitală zvonul că Verdun-ul asediat capitulase — zvon care anticipa realitatea cu cîte\7a ore. De astă dată, duşmanul se afla la porţi! Primăria ordonă să sune tocsinul şi să tragă tunul de a-larmă, cere parizienilor să formeze o armată de

Reprezentant al locuitorilor unui oraş liber („viile franche" sau „viile de syndicat") faţă de autoritatea suzerană. (N. tr.).

** La 15 iulie 1792, ducele de Braunschweig (1735—1806), general prusac care comanda armatele aliate împotriva Franţei, publică la Koblenz un ma-
(5 ? ??* arogant prin care anunţă că va pune ordine ln Franţa şi va cuceri Parisul. (N. tr.). ăl

■ I

60 000 de oameni şi prescrie dezarmarea suspecţilor, în această atmosferă de surescitare, „aţîţătorii" — meşteşugari şi federaţi — aprobaţi de mulţimi anonime mai mult sau mai puţin importante, au pătruns în închisori şi au procedat la judecări şi execuţii sumare, convinşi de existenţa unui „complot al închisorilor": în timp ce „patrioţii" vor pleca să lupte pe front, prizonierii lăsaţi fără pază vor ieşi în oraş şi vor înlesni intrarea în acţiune a duşmanilor. Această convingere părea cu atît mai întemeiată cu cît multe închisori şi clădiri care ţineau loc de închisori erau situate chiar în inima Parisului: mici insule ale trădării într-o cetate asediată sau riscînd asediul.

Printre victimele masacrelor s-au numărat mai mulţi deţinuţi de drept comun decît „politici". Proporţia generală între unii şi alţii pare să fi fost, după cea mai scăzută estimare (737 de o parte, 353 de cealaltă), de 67,61»/o pentru cei dintîi şi 32,38% pentru cei din urmă, iar după cea mai ridicată (1003 şi 392) de 71,9% pentru cei dintîi şi 28,8% pentru cei din urmă34. Nu se poate deci pretinde că deţinuţii de „drept, comun" au fost ucişi „pe deasupra" sau în „virtutea inerţiei" şi în „beţia cruzimii". Explicaţia e alta şi se leagă de frica viscerală de briganzi. Nişte vagabonzi imorali, condamnaţi pentru fel de fel de fărădelegi, nu vor pregeta să se vîndă cui plăteşte mai bine. Cumpăraţi cu aurul clerului şi al nobililor, ei se pregătesc să devină masa de manevră şi slugoii duşmanilor naţiunii. Suprimarea lor de urgenţă se impune aşadar. Această „necesară justiţie a poporului" a trezit mai tîrziu groază şi dezgust. Dar în momentul acela s-a vorbit destul de puţin despre aceste lucruri la Paris, unde prima preocupare era înaintarea trupelor străine. Pe de altă parte, se pare că majoritatea parizienilor a crezut cu adevărat în „complotul închisorilor".

2. Participarea femeilor şi a preoţilor la răzvrătiri; iconoclasmul

Evenimentele tragice din vara lui 1792 ne îndeamnă să insistăm asupra rolului femeilor în răzmeriţele şi „crimele mulţimii" de odinioară. Într-adevăr, citind printre rînduri relatările de toate tendinţele redactate de contemporanii masacrelor din septembrie, ghicim cuvintele pline de groază ale nevestelor şi ale mamelor, aoasă sau pe stradă, la apropierea armatelor duşmane: Parisul, depopulat prin plecarea bărbaţilor valizi, va fi curînd abandonat trădătorilor din interior.

Din povestirea unui preot reiese că însce-pînd din 29 şi 30 august, nişte „cumetre" le-ar fi strigat „zbirilor" în cursul unei percheziţii la colegiul Navarre": „Curaj, prieteni; ucideţi-i fără milă pe toţi aristocraţii ăştia netrebnici, pe toţi tîlharn ăştia care vor să ne ucidă ei pe noi".

Pe 2 septembrie, soldaţii spun mulţimii care priveşte cortegiul căruţelor pline cu prizioneri în drum spre Abaţie**: „Da, ăştia sunt duşmanii voştrii, complicii acelora care au predat Verdun-ul, care n-aşteaptă decît plecarea voastră ca să vă înjunghie copiii şi femeile".
Doamna Roland vorbeşte despre „repulsia poporului" de a-şi „abandona căminele lăsînd în urmă nişte lupi hrăpăreţi oare, odată dezlănţuiţi, vor cotropii tot ce a lăsat mai scump fiecare35".
Cei care rostesc cel mai des aceste fraze sunt bărbaţii. Ele repercutează însă limpede spusele unor femei repetate de la un cămin la altul: nevestele şi copiii se vor afla lipsiţi de
Colegiu întemeiat în 1304, în cadrul Universităţii din Paris. (N. tr.).
" Prison de l'Abbaye, din Saint-Germain-des-Pres, 307 U în zilele de 2 şi 3 septembrie 1792 au fost masacraţi 164 de prizonieri. (N. tr.).

I

apărare; viaţa le este în primejdie. Cum să nu ne imaginăm atunci — prin analogie — rolul determinant al femeilor în timpul revoltelor pariziene, lyoneze şi toulousane, survenite la mijlocul secolului al XVIII-lea, ou prilejul pretinselor furturi de copii? Cine se teme în primul rînd de aceste răpiri dacă nu mamele?
înţelegem de aceea mai bine de ce femeile juoau atît de des un rol moto: în „emoţiile" provocate de scumpirea şi lipsa grînelar. Prin-tr-un fel de reflex biologic, ele apărau viaţa copiilor şi existenţa fizică a căminului lor. „E-lementul cel mai constant (al răscoalelor fru-mentare), scrie Y.-M. Berce, este prezenţa femeilor. Femei înarmate cu pietre participă chiar şi la ambuscadele pregătite de ţărani, noaptea, pe drumurile principale. . . Ele se aruncă în iureşul provocat de scumpirea pîi-nii, neavînd alt program decît spaima de viitor şi pedepsirea speculanţilor36". O atitudine ce apare în repetate rînduri în timpul tulburărilor care au marcat începuturile Revoluţiei franceze.
Cum creşterea impozitelor ameninţa să ducă la sapă de lemn o parte din populaţia unui oraş sau a unei provincii, primejduind astfel însăşi existenţa ei, nu trebuie să ne mire faptul că femeile deschid calea răzmeriţelor anti-fiscale prin dezlănţuiri publice. La Cahors în 1637, ele ard în văzul lumii banca judecătorilor din catedrală odată cu mobilele din auditoriul tribunalului37. La Agen în 1635, la Caen în 1639, tot ele declanşează răzmeriţa, aici atacînd un perceptor de gabele, dincolo asediind locuinţa încasatorului de impozite38. La Montpellier în 1645, gospodinele care manifestează împotriva fiscului sunt conduse de o zdrahoancă ce declară că ele trebuie ori să moară ori să-i extermine pe perceptorii care le iau pîinea de la gura copiilor39. La Limoges, în 1705, casele gabelierilor au fost incendiate de o „mulţime de femei, fete şi copii din droj-

dia populaţiei, în timp ce bărbaţii şi taţii lor nici nu s-au arătat la faţă40". Aşadar, frica de gabelă pare să fi fost în primul rînd o obsesie feminină. încă o dovadă este următoarea anecdotă: într-o duminică din 1670, în bisericuţa din Lannes, în Pirinei, preotul tocmai se pregăteşte să citească o circulară a episcopului. „Bună parte dintre cei aflaţi atunci la sfînta liturghie crezură că vrea să-d încunoştiinţeze de introducerea gabelei şi se simţiră pierduţi; publicul şi mai cu seamă femeile şi fetele care se aflau de faţă începură să strige împotriva numitului preot41." Cît despre miticul impozit pe viaţă, cele dintîi care să dea crezare acestui zvon au fost mai ales femeile. La Montauban în 1691, după ce un agent financiar afişase un anunţ privind vînzarea unor noi slujbe, „în prostime şi mai cu seamă printre femeile de cea mai joasă condiţie se răspîndi zvonul că vor să le pună să plătească şase de-nari de fiecare cămaşă albită, 10 soli pentru fiecare băiat nou-născut şi 5 soli de fiecare fată42" .. . Urmează un început de răzmeriţă cu participarea a 200 sau 300 de gospodine.

Numeroase anchete au scos recent la iveală varietatea mişcărilor sediţioase la care au luat parte femeile în civilizaţia preindustrială. Astfel în Anglia de la începutul secolului al XVII-lea, ele au participat din plin la rebeliunile împotriva aşa-numitelor enclosures* şi pentru menţinerea islazurilor43. N-au lipsit nici de la tulburările violente prilejuite de disensiunile religioase. La Edinburgh în 1637, rezistenţa faţă de noua Carte de rugăciuni (Prayer Book) introdusă de Carol I a început printr-o manifestaţie zgomotoasă a „plebei slujnicelor" la Saint Giles' Ghurch. Ele au întrerupt citania decanului, au aruncat cu taburete în direcţia episcopului, iar cînd acesta a ieşit pe furiş, au lapidat

* în engleză, în original: împrejmuire, îngrăditură,
°c°l şi totodată, în epoca respectivă, regulament ce
109 ?.ra.b"eşte spaţiul îngrădit şi inviolabil al unei mînăs-
»n. (N. tr.). .....; , (. ,T,.

porţile şi vitraliile. De asemenea Crespin* şi autorul Istoriei ecleziastice a Bisericilor reformate atestă concomitent că femeile au participat la toate dezlănţuirile iconoclaste care au distrus în secolul al XVI-lea statuile de sfinţi în Franţa şi în Ţările de Jos44. Trebuie să deducem oare că ele „transferau" astfel în domeniul religios o activitate sediţioasă exercitată mai des împotriva acaparatorilor de grîne şi a agenţilor fiscali? Explicaţia fundamentală mi se pare a fi alta: că era vorba de pîine, de impozite, de enclosures, de hoţi de copii sau de religie, femeile se speriau mai repede decît bărbaţii. Ele simţeau primele ameninţarea, prindeau din zbor şi difuzau zvonurile; ele răspîn-deau spaima în anturajul lor, împingîndu-1 la decizii extreme. Mai mult, chiar ele amorsau aceste decizii, luînd iniţiativa unor gesturi ireparabile — gesturi în măsură să calmeze lumea de vreme ce urmau să intimideze, şi chiar să nimicească adversarul.

Există, fără îndoială, un militantism feminin care a contribuit, de exemplu, la transmiterea ideologiei anilor fierbinţi de la sfîrsitul secolului al XVIII-lea generaţiilor din secolul al XIX-lea. Ne gîndim, printre altele, la văduva Babeuf şi la văduva Lebas45. în epoca noastră, se pare că tot femeile sunt adevăratele inspiratoare ale „bandei Baader-Meinhof". Totuşi, intenţia mea aici este menită să pună în lumină nu acţiuni susţinute ci gesturi spontane şi punctuale, care s-au repetat cu toate acestea ca nişte constante de-a lungul timpurilor în cursul mişcărilor sediţioase nepremeditate. Or, este vorba în acest caz de un comportament care n-a dispărut [...].

„Riturile violenţei" în răscoalele de odinioară sunt acum bine cunoscute şi cercetarea recentă a recuzat acuzaţiile şi pseudo-descri-erile păturilor înstărite care înfăţişau poporul

* Jean Crespin (Crispinus), tipograf refugiat de la Arras la Geneva, unde moare de ciumă în 1572. (N. tr.). 31

1

revoltat ca o „gloată smintită", o „fiară" cu o mie de capete, o plebe dezlănţuită „lipsită de ordine şi de şefi" — calificative folosite în secolul al XVI-lea de Guillaume Paradin* pentru a caracteriza sediţiunile lyoneze provocate de scumpetea grînelor46. Descriind carnavalul sîngeros de la Romans în 1580, E. Le Roy-Ladurie a văzut în el un fel de psihodra-mă exemplară, o „tragedie-balet ai cărei actori şi-au jucat şi dansat revolta". în legătură cu această „dramă elisabetană", el a marcat recurenţa fantasmelor de antropofagie şi a temei conexe a schimbului de femei47. Inutil să repetăm aici ceea ce alţii au demonstrat foarte bine. în schimb, rămîne de arătat prin ce şi de ce sediţiunea constituia un remediu al fricii colective, mai ales în acele zile ciclonice când starea de mulţime intervenea din plin şi cînd saltul în violenţă se opera cu speranţa
— şi chiar cu certitudinea — salvării prin
forţă. Şi în primul rînd, să subliniem că nu

există dezlănţuire de revoltă fără acompaniament de zgomote care să impresioneze şi să exalte totodată — urletele mulţimii şi mai ales bătaia tocsinului şi răpăitul tobelor. Semn şi dovadă a intrării în alt timp decît acela al ocupaţiilor obişnuite, ele invită la depăşirea inerţiilor, a monotoniilor şi a interdicţiilor care alcătuiesc textura cotidiană a vieţii. Pe de altă parte, o colectivitate îşi cîştigă încrederea în sine prin simplul fapt că se adună. De unde şi multiplicitatea „emoţiilor" şi a sediţiunilor ce izbucnesc ou prilejul bîlciurilor, al tîrgurilor, al sărbătorilor patronale, al procesiunilor, sau pur şi simplu al slujbei duminicale. Locuri privilegiate de întrunire, biserica parohială şi piaţa din faţa ei — sau cimitirul vecin — constituie deseori epicentrele de unde se propagă „furiile" populare. în afară de asta, biserica este îndeobşte o clădire solidă şi uneori fortificată: la nevoie, va fi un refugiu, fiind

' Istoric francez (1510—1590) (N. tr.).

situată în însăşi inima vieţii colective. în afara casei Domnului, mai există totuşi şi alt local de întîlniri frecvente: circiuma. Adevărate sau false, veştile se răspîndesc astfel de la un han la altul. Biserica parohială şi circiuma sunt, în societăţile de odinioară, cei doi poli în care se înnoadă reţelele sociabilităţii, mai ales la nivelul năpăstuiţilor. Din punctul de vedere înfăţişat aici, ei sînt mai complementari unul celuilalt decît ne lasă să credem discursul ele-v'rical al timpului întotdeauna agresiv la adresa cîrciumilor.

Mulţimea nu acţionează fără aţîţători şi nu-şi dobîndeşte încrederea în sine decît asmuţită de aceştia48. Or, cine sunt aceşti oameni puternici care o fac să se cutremure de frică, arătîndu-i primejdiile care o ameninţă şi în acelaşi timp o îmbărbătează angajînd-o în acţiune? In oraşe, în general, meşteşugarii, astfel că, în dosul incoerenţei aparente a răzvrătirilor urbane trebuie să zărim armătura vie a breslelor şi a confreriilor meşteşugăreşti. Dar, să nu ne mire faptul că printre aceşti meşteşugari, de la insurecţia cabochiană din 1413 pînă la Revoluţia franceză, îi aflăm în primul rînd pe cîrciumari şi pe măcelari49. Răzmeriţa asociază vinul şi sîngele: ea are nevoie de cel care umple paharul şi de cel care dă moarte. Dar, la ţară ca şi la oraş, mai există şi alţi aţîţători a căror însemnătate poate că n-am subliniat-o îndeajuns: oamenii Bisericii în contact cu poporul. Pentru că ei sunt cei care'predică, tot ei sunt şi adevăratele lui călăuze. în Europa Vechiului Regim, cei care ţin prin excelenţă mulţimea în mînă, care o fac rînd pe rînd să tremure şi să spere, să plîngă şi să cînte, să asculte sau să se răzvrătească sunt mai ales cei care vorbesc în numele lui Dumnezeu.

A spune că preoţii şi predicatorii catolici pe de o parte, predicatorii reformaţi pe de altn au jucat un rol de prim plan în războaiele religioase pare o banalitate. Totuşi, istoriografia 3

a relevat mai cu seamă acţiunea cârmuirilor şi a conducătorilor, iar noi nu observăm cum s-ar cuveni că Wilhelm Taciturnul, Catherine de Medicis, Coligny mai mult au urmat evenimentele decît le-au condus50. Cei care — vai! — i-au asmuţit pe creştini unii împotriva altora, în special în oraşe, au fost obscuri oratori fanatizaţi, militanţi care frămîntau din plin aluatul omenes© pentru că dispuneau de un amvon şi, pe plan local, organizau cu evidente intenţii agresive cîntări publice de psalmi sau procesiuni înarmate. în legătură cu tulburările din Provenţa, în secolul al XVI-lea, un istoric din secolul trecut a scris pe drept cuvînt: „JVu-i răscoală ... în care să nu vezi călugări eordelieri, capucini, carmeliţi, dominicani redao-tînd cele mai sălbatice moţiuni şi dînd primele lovituri în cursul masacrelor51." Faptele care coroborează această afirmaţie abundă. In 1560 la Rouen, preoţi urmaţi de enoriaşii lor defilează pe străzi în procesiunea Corpus Domini. Reformaţi care se află la ferestre refuză să se închine la trecerea Sfîntului Sacrament. Mulţimea catolică năvăleşte în casele lor şi le devastează52. La Toulouse, în martie 1562, un canonic predică frenetic pentru postul Paştelui, atacîndu-i rînd pe rînd pe protestanţi şi pe magistraţii suspecţi şi vestind efectele apropiate ale mâniei divine53. La Orange, în februarie 1571, predicile incendiare ale călugărilor cerşetori au drept urmare masacrarea hugheno-ţilor timp de unsprezece zile54. La Orleans, în ziua de 25 august 1572, cînd soseşte vestea măcelului parizian din noaptea Sfîntului Barto-lomeu, mulţimea catolică e asmuţită, de „un oarecare predicator al regelui numit Sorbin, cel mai ignorant şi mai turbulent dintre toţi doctorii Bisericii romane" şi la instigarea lui năpădeşte casele protestanţilor55. In acelaşi an (20 septembrie), la Bordeaux, într-o predică ţinută de ziua sfîntului Mihail, iezuitul Ed.
^U^er se m^ c^ ora?u^ n"a urma* mca exem-13 Piui capitalei. El îl acuză pe guvernator de bi-

eisnicie, îi reproşează că „doarme lîngă tîrfa lui", vesteşte venirea îngerului morţii. Predica lui aprinde pulberea: măcelul începe la 3 octombrie. De nenumărate ori, în cursul conflictelor religioase din secolul al XVI-lea, „lătrătorii" catolici acuză de moliciune tribunalele însărcinate să-i pedepsească pe „luterani", o compară pe Catherine de Medicis cu Izabela sau pe Henrio al III-lea cu Ahab* pentru oă .îngăduie infiltrarea unei noi religii, nu mai * puţin dăunătoare decît aceea a lui Baal, şi învinuieşte protestantismul pentru o seamă de nenorociri — precum înfrîngerea de la Saint-Quentin — trimise asupra Franţei de un Dumnezeu mînios56!

Predicatorii reformaţi nu rămîn nici ei mai prejos, bineînţeles, şi răspunderea lor pentru „furiile iconoclaste" şi executarea „idolatrilor" este capitală, sursa lor de referinţă fiind Deu-teronomul (XIII, 7—12):

„Dacă fratele tău, fiu al tatălui şi al mamei tale, fiul tău, fiica ta, femeia care se odihneşte la sînul tău. . . caută să te îndemne în taină spunîndu-ţi: «Haidem să slujim altor-dumnezei. . .», să rîu te învoieşti la vorba lor, nici să-i asculţi; ochiul tău să nu-i cruţe ... Ci să-i ucizi şi mîna ta să se ridice înaintea tuturor ca să-i ucidă, urmata apoi de mîinile a tot poporul".

Efectiv, la Rouen şi la Gien în 1562, predicile în care se citise Deuteronomul au fost urmate de distrugeri de imagini57. La Lyon, în acelaşi an, un pastor, cu sabia în mînă, a luat parte la devastarea catedralei Saint-Jean58. Catolicii n-au pierdut prilejul de a releva relaţia dintre predici şi iconoclasm ce apare, printre altele,

* Jezabel, fiica regelui Sidonului, şi bărbatul ei Ahab, regele Israelului, au introdus în Samaria cul tul lui Baal şi i-au persecutat pe preoţii „adevăra tului Dumnezeu". După moartea lui Ahab, Jezabel este

ucisă de Iehu, noul rege. (N. tr.). '*

în această scrisoare adresată în septembrie 1569 de Margareta de Parma lui Filip al II-lea:
„[Predicatorii] cred că totul le este îngăduit, nimicesc imagini, predică în biserici, nu-i îngăduie pe catolici, îşi fac de cap batjocorind şi ponegrind justiţia .. .; aceşti noi preoţi, predicatori, iconoclaşti şi aţîţători ai acestor tulburări, se arată pretutindeni59."
Nu încape nici o îndoială că distrugătorii de imagini care au bîntuit Ţările de Jos în cursul verii 1566 fuseseră într-adevăr fanatizaţi. Un dosar pe care îl studiază în prezent doamna Deyon şi A. Lottin pune în lumină această succesiune evidentă de predici şi violenţe iconoclaste. Căci, de la Valenciennes la Anvers, ele au fost precedate de o predicaţie masivă, în aer liber, la porţile oraşelor60. Aceste „predici de pe garduri" au început la sfîrşitul lui iunie şi au culminat în jurul lui 10 august — data începerii devastărilor —, electrizînd adunări din ce în ce mai numeroase, care puteau ajunge la 15 000 de persoane. Deseori participanţii veneau cu arme, gata să se lase antrenaţi de predicator într-o acţiune explozivă. Intr-o „relatare a ciocnirilor petrecute în rîndurile gloatei învolburate în oraşul Enghien" se spune:
„în cea de a XXVII-a zi a numitei luni a lui august XVPLXVI, de dimineaţă, se ţinu cea dintîi predică în cartierul din Enghien, în locul numit Heerhouwt..., de un pastor oarecare însoţit de o sumedenie de oameni din Oudenaarde, înarmaţi cu fel de fel de instrumente, precum şi din Enghien . . .
Aşijderea, de la Heerhouwt mulţimea de la numita predică împreună cu predicatorul sau pastorul lor veni la Herrynes şi la biserica Certosanilor, unde. cinară, bunurile şi proviziile aflate acolo fiind gospodărite chiar de cei de la mînăstirea Certosanilor; şi totodată jefuiră biserica din Herrynes şi a Certosanilor şi rupseră căr-'' ţile din bibliotecile lor".

într-alt document al timpului, un predicator venit din Geneva şi arestat după sfîrşitul tulburărilor mărturiseşte că, intrînd cu o ceată întreagă într-o biserică din Cateau-Cambră-sis, „a înşfăcat un agheazmatar de aramă şi a dat cu el de pămînt. De acolo s-a dus într-o capelă şi a rupt un prapur. Atunci, fiecare făcu la fel şi se iscă o învălmăşeală".
Că preoţii au jucat un rol hotărî tor în mişcările milenariste care întemeiau pe Scripturi proiectul lor de revoluţie socială nu-i deloc surprinzător, îi aflăm în mare număr la Tâ-bor, în 1420, iar Mtinzer fusese călugăr au-gustin înainte de a pune pe picioare „Liga celor aleşi". E mai interesant de remarcat că „răscoala lucrătorilor" englezi din 1381, în ciuda multor revendicări egalitariste şi comunizante, avea în vedere obiective concrete şi imediate care nu erau neapărat utopice — abolirea io-băgiei, împărţirea bunurilor Bisericii între enoriaşi, etc. Or, unul dintre capii revoltei a fost un predicator vagant, John Ball, care prinsese obiceiul să cuvînteze ţăranilor „în zilele de duminică după slujbă, cînd toată lumea iese de la biserică". Atunci, „venea la biserică sau la cimitir, iar acolo predica, adunînd poporul în jurul lui ..." Aşa povesteşte Proissart într-un text ce luminează o panoramă mai vastă decît aceea a răscoalei din 1381.
Recentele studii despre desculţi şi crocanţi dezvăluie într-adevăr prezenţa frecventă a preoţilor, mai cu seajnă a celor din parohii, în revoltele care au străbătut Franţa în secolul al XVII-lea. în Normandia de Jos, patru preoţi au luat parte activă la insurecţia împotriva gabelierilor şi probabil că adevărata căpetenie a rebeliunii a fost chiar unul dintre ei, un oarecare Morel, vicarul bisericii Saint-Saturnien, din suburbiile oraşului Avranches41. In timpul tulburărilor care au cuprins comunele din provinciile Angoumois şi Saintonge (1636), s-au văzut sosind la Blanzao „vreo 400 de oameni înarmaţi eu archebuze şi suliţe îm-

părţiţi în 12 sau 15 companii conduse de preoţii lor, toţi mărşăluind în bună rînduială, în sunete de fluiere şi scripci, neavînd ei tobe62". Preoţi găsim şi printre răsculaţii din ţinutul Perigord (1637—1641):

„Cîţiva preoţi, povesteşte un oontempo-ran, se aflau în fruntea acestei gloate". Alt martor consemnează la rindul său: „mare faimă dobîndise în răscoala din ţinutul Perigord un preot, datorită vitejiei, curajului, precum şi voinici ei sale". Preoţi şi vicari, solidari ou rebelii, aveau menirea „de a izgoni păcatul... de a-i îndemna pe oameni să se roage lui Dumnezeu să-i apere de nelegiuiţii şi spurcaţii porniţi să hulească onoarea şi slava lui Dumnezeu63."

In Pirinei, tot preoţii conduc revoltele anti-fiscale din valea Aran (1643), de la Soule (1661) şi din Lav£dan (1665 şi 169564). In 1675, mai mulţi preoţi se aflâ în fruntea ţăranilor bretoni răsculaţi din Carhaix şi Gourin. Unii dintre ei vor fi condamnaţi la galere. Printre aceştia, Jean Dollo din Carhaix „dovedit a fi fost căpetenia răsoulaţilor şi a fi pus câţiva locuitori din acest oraş să semneze un brevet de capitol al răsculaţilor pe care era trecut numele lui6<s". în 11680, intendentul provinciei Poitou îi scrie lui Chamillard*: „Nici n-aţi putea concepe cît rău fac preoţii aceştia în departament156", căci predică împotriva impozitelor şi a accizei, ascund de sechestru mobilele enoriaşilor şi aţîţă la împotrivire. Integraţi în comamitatea parohială, aceşti preoţi sunt în mod firesc purtători de euvînt şi căpetenii ta perioadele de efervescenţă. Ca atare, şi atitudinea lor se deosebeşte — cel puţin înain-

" Michel de Chamillard (1651—1721), celebru jucător de biliard căruia Ludovic al XlV-lea i-a încredinţat direcţia finanţelor şi ministerul de război, spre j*-1 răsplăti astfel pentru iniţierea sa în „arta caram-I ooiului". Este demis după rezultatele dezastruoase aJe administraţiei sale. (N. tr.).

te de secolul al XVUI-lea — de cea a misionarilor interni ai Bisericii. Sigur, aceştia — Eudes, Maunoir, Grignion de Monfort — tună şi fulgeră împotriva bogaţilor, dar, în timpul revoltelor, preferă rolul de conciliatori. Ca mesageri ai ierarhiei, ei recomandă ordinea şi supunerea. „înduraţi totul fără crîcnire", a-cesta e, într-wm! din imnele sale67, sfatul lui Grignion de Montfort, care altundeva scrie: „Vedem mulţi săraci suferitori/Dar puţini săraci-răbdători68" sau: „o, ce neagră clevetire/ Pe regi de rău să-i vorbeşti69". Se ştie, datorită lucrărilor lui R. Mousnier şi ale elevilor săi, rolul gentilomilor în revoltele din secolul al XVII-lea; se cuvenea de asemenea să se insiste asupra celui jucat de preoţii din parohii, în continuitatea unei istorii lungi a mentalităţilor care transced delimitările cronologice şi ideologice, ar merita să fie studiat sistematic locul pe care l-au ocupat în evenimentele revoluţionare din perioada 1789— 1799 foştii preoţi şi chiar clădirile de cult, provizoriu dezafectate. în sfîrşit, ancheta cu privire la legăturile dintre revoltaţi şi oamenii Bisericii s-^ar putea extinde şi asupra Ame-ricii. Mexicul s-ar dezvălui în acest caz un teren de studiu privilegiat: Hidalgo şi More-los, care au condus primele răscoale în vederea independenţei (1810—1815), erau locţiitori de paroh; în afară de aceştia, se cunosc cel puţin şase preoţi „agrarişti" aflaţi printre conducătorii revoltelor ţărăneşti din Mexic între 1827 şi 189470. Odinioară, preotul era omul seourizant al unei parohii, cel care, la nevoie, arăta calea de urmat, fie şi cea a rebeliunii.

Nu-i oazul să mai demonstrăm că răzmeriţa urbană (urmată sau nu de o rebeliune mai îndelungată) şi efervescenţa care marca începuturile unei răscoale ţărăneşti îmbrăca deseori în civilizaţia de odinioară un caracter festiv şi bahic71 în care se regăseau atmosfera şi riturMe carnavalului, tema inversiunii sociale din sărbătorile medievale ale nebunilor, 3i8

i

rolul predominant al acelor cete de tineri care, după cum ştim astăzi, îndeplineau în societatea tradiţională funcţia de poliţie de moravuri. In bucuria zgomotoasă se afirmau u-manitatea unei conştiinţe colective, personalitatea unei comune sau a unui cartier, solidaritatea unui grup oare prin această reacţie de autoapărare îndepărta coşmarurile ce-1 bîn-tuiau. Această eliberare de frică se însoţea cu o devaluare bruscă a adversarului, căruia nu i se mai evalua forţa şi posibilităţile de reacţie ulterioară. Răsculaţii ocupau o primărie, ucideau gabelieri, refuzau să plătească impozitul, respingeau un regiment ca şi cum, în spatele oamenilor şi al instituţiilor batjocorite cu brutalitate, n-ar exista un stat, forţe

armate în rezervă şi solidaritatea celor avuţi. Cu toate acestea, execuţiile victimelor nu a-veau loo întotdeauna — nici pe departe — în anarhia descrisă în mod obişnuit. Deseori mulţimea cuprinsă de mînie, dornică să-şi găsească o îndreptăţire în propria-i conştiinţă şi să-^şi condamne anti-eul, repeta procedurile judiciare al căror model rămînea viu în adîn-cul conştiinţei colective — procesiuni punitive, judecăţi populare înainte de execuţie, execuţii publice în piaţa cea mare sau, în tot cazul, pe locul prevăzut de obicei în acest scop. Prin această revanşă a celor muţi, masa anonimilor îşi lua o vreme propria-i soartă în mîini, îşi dădea curaj, instituţionalizîndu-se. Pe de altă parte, numeroase relatări dovedesc oă măcelurile erau rareori oarbe, iar jafurile mai puţin frecvente decît s-a crezut. O populaţie cuprinsă de mînie se liniştea prin acest fel de disciplină internă, respectată mai mult sau mai puţin conştient.
Adeseori, răscoala nu se mulţumea cu uciderea inamicilor săi. De eâte ori în timpul Revoluţiei franceze n-au fost plimbate pe străzi, în vîrful suliţelor, capetele victimelor! , Tot astfel, în Noaptea Sfântului Bartolomeu, " cadavrul lui Coligny a fost castrat, descăpă-

ţînat, zvîrlit în Sena, apoi pescuit şi atîrnat de picioare în spînzurătoarea de la Montfau-eon; în timpul aceluiaşi masacru, numeroşi protestanţi, odată ucişi, erau despuiaţi, tîrîţi pe străzi, aruncaţi în fluviu. Aceste înscenări cumplite pot fi apropiate de autodafeurile sau rugurile pe care era ars în efigie un condamnat în lipsă şi de mascarada atroce mai sus menţionată în cursul căreia municipalitatea protestantă din Basel, în 1559, a ordonat să se dezgroape cadavrul anabaptistului David Joris, mort în pace cu trei ani în urmă sub numele de Jean de Bruges. Scos din coşciugul sfărîmat, defunctul a fost legat de un stâlp, iar alături s-au pus cărţile pe care le scrisese şi o efigie a primejdiosului eretici. Totul a fost apoi ars72. Tot astfel, în timpul Revoluţiei franceze, nişte fanatici vor scoate cadavrele regale din mormintele lor de la Saint-Denis şi vor distruge, la Anet, trupul încă intact al Dianei de Poitiers. Aceste liturghii macabre ne ajută să înţelegem iconoclasmul din toate epocile. La Sankt-Gal-len în 1529, au fost distruse toate altarele, iar imaginile sfărîmate cu lovituri de secure sau de e&ocan:
„S-au umplut patruzeci de căruţe ou rămăşiţe aruncate din biserică, scrie un contemporan, apoi a fost aprins un foc mare şi totul s-a mistuit în flăcări". Tot atunci, guvernatorul Neuenburgului (Neuchâtel — n. tr.) relatează: „Ei au distrus toate statuile; au străpuns ochii şi nasul sfintelor personaje înfăţişate pe pînza tablourilor; chiar şi imaginile Maicii Domnului au fost tratate în felul aeesta73."
Toate mărturiile concordă: mulţimea iconoclastă nu vrea să jefuiască ci să distrugă. Statuile sunt sfărîmate cu lovituri de secure sau de halebardă; tablourile aruncate pe jos şi călcate în picioare. La Ulm, în 1531, mulţimea înhamă caii cu lanţuri şi funii la orgile catedralei oare sunt smulse astfel din biserică şi prefăcute în

morman de ţăndări74. Să citim şi povestirea celor petrecute la Valenciennes, în 1566:
„[Hughenoţii din oraş] au pătruns ©u furie în biserici, atît în cele parohiale cît şi în cele abaţiale, cum şi în aziluri, fără nici o excepţie. Şi veniţi acolo în cete mari, cu arme şi ciomege, au doborît crucifixurile şi imaginile sfinţilor, cu numeroase blasfemii şi vorbe nelegiuite, apoi au rupt şi sfă-rîmat tribunele, orgile, grilajele capelelor, altarele, stranele, cristelniţele, vitraliile, apoi au ars podoabele amintitelor biserici, aşa încît aurul topit se scurgea afară din multe biserici. . . Mai mult, au sfîşiat şi apoi au ars draperiile, acoperămintele altarelor, ştergarele şi alte pînzeturi folosite la serviciul divin, au, ars şi au rupt toate cărţile din biserici, că te apuca mila şi întristarea văzînd în ce stare au ajuns asemenea locuri sacre închinate lui Dumnezeu şi astfel profanate de aceşti destrăbălaţi nelegiuiţi şi oameni fără pic de minte, spre marea mîhnire a catolicilor75."
Este oare iconoclasmul o ură oarbă? Sau mai degrabă un rit colectiv de exorcism? Vitraliile, statuile, picturile, pînă şi orgile — ba chiar şl cadavrele în respectabilele lor morminte — reprezentau în ochii mulţimii cuprinse de mînie mai mult decît nişte obiecte sau fiinţe neînsufleţite. Ele păstrau ceva din puterea tiranică, chiar diabolică, pe care răzvrătirea se străduia s-o distrugă. Nu răsturna! pe deplin regalitatea decapitîndu-1 pe Ludovic al XVI-lea şi lăsîn-du-i pe strămoşii lui să doarmă tihnit în frumoasele lor monumente înconjurate de respect. Existenţa acestor monumente îi

prelungea în-tr-un fel ameninţarea. Tot astfel, pentru icono-elaştii din secolul al XVI-lea, idolatria Bisericii romane şi puterea clericală nu dispăreau atîta vreme cît simbolurile lor rămîneau în picioare. In schimb, statuia sehilodită, chipul pictat oă- ruia i s-au scos ochii, cadavrul preschimbat

hatr-o paiaţă grotesca sunt desaeralizate şi despuiate de puterea lor magică. Maltratîndu-le în fel şi chip, mulţimea şi-a dovedit ei însăşi propria putere şi a adus duşmanul la bunul său plac: 1-a făcut inofensiv şi jalnic. In felul aeesta, o dezlănţuire iconoclastă dezvăluie profunzimea unei frici colective şi apare ca ultim mijloc de a o conjura.

3. Frica de subversiune

Deseori răzvrătirile se potoleau brusc şi multe revolte erau înăbuşite. Friea punea iarăşi stă-pînire pe răsculaţii dezarmaţi. Represiunea de care se temeau putea fi erîncenă, ca în 1525 după înfrângerea ţăranilor germani şi, în 1567, cînd ducele de Alba a ajuns guvernatorul Ţărilor de Jos. De asemenea, după eşecul unei mişcări antifiscale oamenii se puteau teme, pe bună dreptate, de întoarcerea masivă a gabe-lierilor şi de înăsprirea măsurilor represive.

De cealaltă parte, învingătorii şi mărimile zilei rămîneau ou obsesia mulţimii anonime şi incontrolabile — „turmă fioroasă, greu de stă-pînit", cum mărturisea un administrator normand în 170976 — şi cu teama de o răsturnare a ierarhiilor. Mărturii neprevăzute în această privinţă, cele ale autorilor de „pronosticaţii" ale căror negre preziceri, repetate neobosit, par să reflecte neliniştea permanentă a tuturor acelora care ţineau la ordinea statornicită:

„1518: Stîrnise-vor mari zâzanii şi potrivnicii... între poporul de jos şi nobilime".

„1576.: Anul acesta o să-1 vedem [poporul] revărsîndu-se cu totul din făgaşul îndatoririlor sale şi tulburîndu-se şi sumeţindu-se cu mare gîleeavă împotriva maimarilor săi, şi mare număr dintre ei vor fi pe drept osîn-diţi, dar totuşi nelegiuirea lor... mult va micşora puterea stăpînirîî".

„1590: Aşi jderi mare zîzanie se va isoa în popor şi se vor învrăjbi stăpînitorii au supuşii, ba chiar şi copilul ou părintele său, femeia cu bărbatul şi sluga cu stăpînul".

„1602: Sunt de temut [anul acesta] în-vierşunări, năduf şi răzvrătiri de popoare77."

Frica de poporul anonim se preciza deseori, atît la oraş cît şi la ţară, în aceea, mai concretă, de cerşetori. într-adevăr, în afară de subprodusele instabile ale armatelor studiate mai înainte, pe drumurile şi în cetăţile din Europa Vechiului Regim bîntuiau şi alte categorii de vagabonzi. Să menţionăm, desigur, ţigan", numiţi de asemenea „sarazini", „egipţieni" sau „romi", care primeau în grupurile lor diverşi declasaţi ne-ţigani, „tinerimea destrăbălată de toate neamurile", scria S. Miinster în Cosmografia lui78. Marginali prin moravuri şi îmbrăcăminte, ţiganii stîrneau frică. Lumea îi acuza că fură copii. Dar cei mai numeroşi pribegi au fost „oamenii de prisos" de odinioară79, acele victime ale evoluţiei economice cu care ne-am mai întîlnit când a fost vorba de violenţele mi-lenariste: mici arendaşi izgoniţi prin acţiunea metodică a acaparatorilor de pămînturi; lucrători rurali trăind la limita supravieţuirii din cauza creşterii demografice şi a penuriilor frecvente; lucrători urbani loviţi de recesiunile periodice şi de şomaj. Toţi aceşti adevăraţi cerşetori cărora, după cum se credea, li se adăugau pretinşi infirmi şi pretinşi nevoiaşi care, secole de-a rîndul, au vagabondat de la oraş la ţară şi invers, numărul lor sporind în timp de criză: ceea oe s-a întîmplat în ajunul Revoluţiei franceze.

Numeroase mărturii atestă frica de cerşetori cu care trăiseră în Europa, începînd din epoca Ciusmei Negre, toţi cei mai mult sau mai puţin bogaţi, cei care aveau din ce trăi şi nu se mai simţeau ameninţaţi de „delocalizare" şi deci de desocializare. Din cercetările recente cu privire la vagabondaj reiese că în rîndul vagabonzilor Predominau oamenii fără familie, ceea ce spo-

rea şi mai mult frica pe oare o trezeau şi explică de asemenea constituirea lor în bande80. In 1363, episcopul de Paris deplînge o nouă calamitate: străzile capitalei sînt năpădite de o puzderie de cerşetori. Problema vagabondajului revine în marea Ordonanţă cabochiană din 1413*. Şaizeci de ani mai tîrziu, un act al tribunalului din Paris decide cercetarea şi aresta-rea vagabonzilor pentru a fi apoi expulzaţi sau, pedepsiţi conform unei proceduri expeditive., Legislaţii de acest tip, ce vor fi repetate şi1 agravate de acum înainte în toată Europa, tra-, duc sentimentul durabil de insecuritate care i-a stăpînit timp de secole pe locuitorii stabili din oraşe (şi de la ţară) în faţa spectacolului „calicilor şi calicelor" care cutreierau provinciile81.

In septembrie 1523, după „trădarea" conetabilului de Bourbon şi în timp ce Franciso I bolea la Lyon, Parisul s-a temut de o răzmeriţă a cerşetorilor. „în zilele acelea, povesteşte N. Versoris, toţi derbedeii s-au adunat grămadă la Paris, dorind de la o zi la alta sosirea duşmanilor pentru ca, încîrdăşindu-se cu aceştia, să poată jefui, prăda şi pustii oraşul după bunul lor plac, aşa fel că în timpul acela derbedeii din oraş erau mai temuţi decît duşmanii82."

In Anglia lui Henrip al VIII-lea şi a lui Eduard al Vl-lea, cînd au izbucnit numeroase revolte, autorităţile au crezut — pe nedrept — «ă rebelii erau mai ales cerşetori.

Cranmer scria în 1549: „Răspunzători de toate aceste tulburări sunt nişte trîntori şi nişte nemernici care n-au agonisit nimio

I t

' In acest an, răsculaţii conduşi de Simonet Caboche au cucerit Bastilia şi l-au silit pe Carol al Vl-lea să semneze aşa-numita Ordonnance cabochienne prevăzînd o serie de principii de reformă a regatului. (N.tr.). 32*

sau nu mare lucru prin munoa lor". Iar sir John Cheke le declara răsculaţilor din Norfolk, în The Hurt of Sedition (Prejudiciile răzvrătirii) (1549), eă acţiunea lor „stîrnise o vînzoleală în popor, o zarvă de vagabonzi şi ridicase în păr toată hoţimea83".

Vagabonzii nu sînt decît nişte răufăcători şi nişte răzvrătiţi, afirmă la rîndul său, în 1659,. un înalt magistrat al armatelor din Italia: „Grescuţi la şcoala trândăviei, aceşti indivizi, vagabonzi şi ţigani, se ţin numai de beţii, curvăsărie, jocuri de noroc, nelegiuiri, zîzanii şi răzvrătiri. . , Roţile şi spînzurătorile sunt deseori încărcate cu aceşti monştri care, nevrînd nicicum să urmeze porunca divină de a munci ca să-şi agonisească pîinea cu sudoarea frunţii, se-cufundă în nevoinţe ruşinoase ce-i îndeamnă să făptuiască furtişaguri, blestemăţii şi o~ moruri înfiorătoare84."

Vagabondajul „oamenilor fără căpătîi" şi „poposind pretutindeni" este aşadar foarte suspectat în epocă şi societatea vremii identifică marginalitatea cu criminalitatea. Dacă procentul cerşetorilor dintr-un oraş nu depăşeşte totuşi 3 sau 4% din numărul locuitorilor, prezenţa lor nu îngrijorează prea mult. Dar cînd trece pragul de lO"/o, populaţia se alarmează şi riscă să intre în panică85. Or, în Europa secolelor XVI—XVIII, această proporţie a fost adeseori depăşită. De unde şi un portret-robot extrem de răuvoitor al vagabonzilor, desenat progresiv de-a lungul secolelor de imaginaţia colectivă. Ei sunt acei „foarte puternici" „tîl-hari nărăviţi în păcate" care îşi pîndesc vieti-mele din umbră — aceasta într-o vreme cînd hoţia este considerată a fi un delict mai grav decît încăierarea sau răzbunarea. Ei sunt uneltele cele mai nimerite în mîinile „inamicilor regelui şi ai regatului" — aşa afirmă în 1524 consilierii municipali din Troyes şi Dijoru

Mulţi medici le reproşează a fi vectorii ciumei. A. Pare merge mai departe catalogînd printre cele treisprezece cauze producătoare de monştri „meşteşugul viclean al netrebnicilor uşarnici", cerşetori umblînd din poartă în poartă. De fapt, vagabonzii sînt ei înşişi nişte monştri, capabili de toate crimele. într-adevăr, A. Pare afirmă:

„... Ca să nu* muncească, tîlharii, netrebnicii şi şarlatanii de teapa asta nu vor nici-cînd fireşte să deprindă alt meşteşug decît cerşetoria, care-i o adevărată şcoală a tuturor răutăţilor, şi ce îndeletnicire poate fi mai prielnică pentru astfel de inşi decît să se ţină de codoşlîcuri, să împrăştie otrăvuri prin sate şi oraşe, să pună foc, să urzească trădări şi să slujească drept iscoade, să fure, să jefuiască şi să nu dea îndărăt de la nici o fărădelege? Căci, afară de cei oare, ucigaşi prin însăşi firea lor, şi-au ars cu fierul roşu trupul, ori au folosit ierburi şi droguri pentru ca rănile şi trupul să le fie şi mai hidoase, s-au aflat şi unii care au răpit copii mici şi le-au sfărîmat braţele şi picioarele, le-au crăpat ochii, le-au retezat limba, le-au stîlcit şi înfundat pieptul, zicând că trăsnetul i-a schilodit, pentru ca, purtîndu-i astfel prin lume, să pară cît mai jalnici şi să adune gologani86."

Acest text aminteşte de bogata literatură consacrată calicimii începînd cu celebrul Liber vagatorum {„Cartea rătăcitorilor"; de la sfîr-şitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea), care cuprinde printre altele şi Il Vagabondo de Rafaele Frianoro (1621). „Vagabondul, scrie foarte exact B. Geremek, apare aici sub trăsăturile făţarnicului, ale şarlatanului, ale escrocului, iar scopul didactic al acestei literaturi este să înfăţişeze limpede instrumentele şi tehnicile escrocheriei. în planul secund al 32*

acestui tablou, se profilează primejdia sodală pe care o constituie această lume aparte pentru ordinea stabilită, pentru societatea organizată88". Făcînd ecou temerii încercate de oei avuţi, dar luînd partea dezmoşteniţilor, teologul jansenist Godefroy Hermant scria în 1654 cu un condei de-o ironie foarte modernă:

„Săracii sunt nişte spectre hidoase care tulbură tihna oamenilor aşezaţi, strică bucuria familiilor şi tulbură liniştea publică. Să curmăm zarva acestor mizerabili care-i urmăresc pe paşnicii burghezi pînă şi-n casele lor şi pun la cale tulburări criminale89."

Asemenea mărturii ne fac să înţelegem de ce în majoritatea lucrăriior timpului, relative la cerşetori, şi care nu cultivă câtuşi de puţin caritatea creştinească a unui Hermant, vagabonzii sunt înfăţişaţi sub forma unei contra-societăţi argotice cu organizare corporatistă, condusă de o autoritate „monarhică" şi vorbind o limbă misterioasă. O contra-societate astfel descrisă nu putea fi considerată decît ca c-ameninţare la ordinea statornicită. Legislaţia engleză din secolele XV-XVII, mai mult decît oricare alta, ilustrează elocvent frica de subversiunea provocată de vagabonzi care a pus stăpînire pe clasele diriguitoare89. Statutul din 1531 prevede ca aceştia să fie urmăriţi, daţi pe mîna justiţiei, biciuiţi pînă la sînge, apoi trimişi la locurile lor de naştere sau în localităţile unde au locuit cel puţin trei luni. Şi mai aspru, actul din 1547 stipulează ca orice om oare n-a muncit timp de trei zile să fie însemnat ou fierul roşu^ apoi dat în robie pe timp de doi ani, fie denunţătorului, fie comunei sale de baştină, fuga fiind pedepsită prima dată cu robia pe viaţă, iar a doua oară cu moartea. Copiii vagabonzilor vor fi trimişi la ucenicie, băieţii pînă la 24 de ani, fetele pînă la 20 de ani, fără nici o remuneraţie. Statutul din 1547 a fost re-7 vocat trei ani mai tîrziu, dar aceasta n-a în-

cetinit "vînătoarea de vagabonzi. Anii 1589-1572, mai cu seamă, au fost marcaţi de o serie de campanii de urmărire a cerşetorilor care sunt biciuiţi în public. Voluntari participă la aceste sinistre hăituieli. In Anglia, ca şi pe continent, autorităţile îmbină în luptele lor împotriva cerşetoriei asistenţa şi represiunea, întemniţarea şi expulzarea, iar secolul al XVII-lea optează din ce în ce mai mult pentru casele de muncă (şi de corecţie) şi aziluri. Este vorba în acest caz de socializarea silnică a marginalilor care uneori preferă galerele acestor închisori lugubre.

Clasa primejdioasă pentru autorităţi şi pentru toate păturile avute de odinioară este aşadar în primul rînd cea a cerşetorilor itineranţi, despre care se crede că vehiculează eu ei toate păcatele de pe lume, inclusiv erezia, libertinajul, ciuma şi subversiunea. Chiar izolaţi, ei cer adeseori de

pomană „cu obrăznicie". Adunaţi în bande în regiunile de şes — căci în societatea dură şi structurată a Vechiului Regim omul singur poate greu supravieţui —, ei atacă fermele izolate, fură din hambare şi grajduri, jefuiesc bisericile, ameninţă să-i „frigă" pe ţărani şi să le ardă casele. La ţară, mai mult încă decît la oraş, teama de incendiu a însoţit-o multă vreme pe aceea de va-vagabondul-brigand90, şi asistăm la resurecţia ei în timpul Marii Frici. Astfel, în ciuda înfiinţării omoneriilor* urbane începînd din secolul al XVI-lea, în ciuda creării jandarmeriei călare (în Franţa, sub Francisc I şi Henrio al II-lea) şi a instituirii unor posturi de gardă cu misiunea de a izgoni haimanalele, în ciuda draconicelor legi engleze cu privire la săraci, în ciuda întemniţărilor (intermitente) a cerşetorilor în toată Europa secolului al XVII-lea, în ciuda „binefacerii" care se dezvoltă în epoca Luminilor, problema pribegilor — adeseori asi-

* în original: aumoneries, oficii afectate în cadrul mînăstirilor cu distribuirea de pomeni. (N. tr.).

milaţi cu briganzii — rămîne aceeaşi la sfîr-şitul Vechiului Regim. Constatăm astfel, de pildă, că o bandă numită „din Forez" îşi extinde cîmpul de acţiune, între 1750 şi 1773, în mai bine de o sută de localităţi din această provincie91.

Aşa se explică şi părerea răspîndită în general în Franţa, în ajunul Revoluţiei, că oricare cerşetor este un candidat la crimă. Preşedintele unui oficiu al săracilor din Mamers scrie, în martie 1789:

„Cerşetoria este şcoala crimei: ea începe prin a sădi gustul trîndăviei care va fi întotdeauna cel mai grav rău moral şi politic: în această condiţie, cerşetorul lipsit de principii, sau în orice caz de deprinderi cinstite, nu rezistă multă vreme la ispita hoţiei. Curînd singura frînă în scopurile lui prădalnice e doar teama de pedepsele hărăzite răufăcătorilor, şi de îndată ce a ajuns destul de dibaci pentru a fi sigur că va scăpa de urmărirea justiţiei, devine cel puţin pungaş cînd se iveşte prilejul şi deseori hoţ de meserie. Foarte puţini sunt tîl-harii care să nu fi ajuns aici prin hoţie, către care primul pas e cerşetoria, sărăcia fiind prima ei cauză93."

Pentru a putea aborda şi înţelege Frica cea Mare, trebuia să amintim acest lung trecut şi acest încărcat cont pasiv. Toată lumea, la vremea aceea, credea în tîlhari, pentru că, pe drept sau pe nedrept, teama de tîlhari ajunsese o obişnuinţă. Dar în 1789, din cauza unei vacanţe de putere fără precedent, această teamă ancestrală a luat dimensiuni extraordinare. Criza economică şi foametea măriseră numărul pribegilor în toată ţara. O parte dintre ei căutau de lucru în oraşe, sporind astfel Populaţia flotantă şi agravînd primejdia tulburărilor. La începutul lui iulie, Ludovic al XVI-lea a folosit ca pretext această primejdie 29 Pentru a mobiliza trupe în preajma Parisului.

După 14 iulie — eveniment care a trezit în epocă mai mult îngrijorare decît entuziasm —, în Franţa s-a răspîndit zvonul că municipalităţile, ca să evite noi frămîntări, izgoneau indezirabilii care aveau să se împrăştie acum în întreaga ţară93. In consecinţă, toată lumea vedea la tot pasul numai tîlhari: ba că se află în pădurea învecinată şi înaintează incendiind lanurile şi casele; ba că s-au pus în slujba aristocraţilor (precum pe vremuri în solda inamicilor lui Franeisc I); ba oă forţează frontierele; ba că preced şi pregătesc sosirea armatelor străine. In una şi aceeaşi spaimă se aflau astfel conjugate legătura tradiţional stabilită între soldaţi şi tîlhari, amintirea sinistră lăsată de mercenari1, începînd din epooa marilor companii pînă la aceea a lui Mazarin, şi convingerea că vagabonzii sunt gata oricînd de orice trădare şi de cele mai primejdioase subversiuni.

„Frici reciproce", „ciclu infernal de friei": asemenea formule nu apar oare spontan în minte la încheierea acestui studiu cu privire la feluritele răzvrătiri cunoscute de Occident după epoca feudală şi înaintea celei a marii industrii? Pentru a rupe acest cerc blestemat se impunea întrunirea mai multor condiţii: o alimentaţie mai abundentă şi mai normală, reducerea suprapopulaţiei rurale, folosirea în uzine a mîinii de lucru disponibile, impozite mai drepte, un cadru administrativ mai solid, votul universal, o organizare sindicală puternică. în multe privinţe, Revoluţia Franceză a fost, la nivelul popular, o manifestare a vechilor frici. Şi ea n-ar fi putut debloca viitorul şi nici securiza pe termen lung mentalitatea colectivă -dacă n-ar fi fost dublată progresiv de o revoluţie economică şi tehnică.

NOTE

INTRODUCERE

1. MONTAIGNE, Journal de voyage, ed.* M. Rat, Paris, 1955, p. 47—48.
2. P. 61. Reeditarea din 1957.
3. L. FEBVRE, „Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de securite", în Annales, E.S.C., 1956, p. 244, cf. şi R. MANDROU, „Pour une histoire de la sensibilit6" în ibid., 1959, p. 581—588. Cartea lui P. PALOU, La Peur dam l'histoire, Paris, 1958, priveşte în mod esenţial perioada posterioară anului 1789.
4. G. DELPIERRE, La Peur et Vetre, Toulouse, 1974, p. 7.
5. FROISSART, Chroniques, ed. S. Luce, Paris, 1869, I, p. 2.
6. A. de LA SALE, Jehande Saintre, ed. J. Misrah şi Ch. A. Knudson, Geneve, 1965, p. 29—30. Pentru tot ce urmează cf. articolul meu „Le Discours sur le courage et sur la peur âl'epoquedeRenaissance"în Revista de JJistoria (São Paulo), nr. 100, 1974, p. 147—160.
7. Cartea IV, cîntul LII.
8. Informaţiileprivind editarea de cărţi în secolul al XVI-lea in L. FEBVRE şi H.-J. MARTIN, L'Apparition da livre, Paris, 1958, p. 429—432.
9. Cf. Collection des chroniques nationales francaises, ed. J.-A. Bucheron, Paris, 1826, şi urm.: II, p. 17—18.
10. Ibid. XLII, p. XXXV.
11. Ed. G. DOUTREPONT şi O. DODOGNE, Bruxelles, 1935—1937; I, p. 207.
12. La tres joyeuse, plaisante et recreative hijsloire du bon chevalier sans paour et sans reproche, composie par le Loyal Servileur, ed. M. Petitot, Paris, 1820, seria I, XVI, 2, p. 133—134.

13- COMMYNES, Memoires, ed. Calmette, 3 voi., Paris, 1924—1925, I, p. 23—26. Cf. J. DUFOURNET, La Des-

ed.-ediţia (sau ediţia îngrijită de...) |N. tr.).

truciion des mythes dans Ies Memoires de Commynes, Geneve, 1966, p. 614.
14. La tres joyeuse ... hystoire du bon cheoalier ... 1. p. 307. t
15. MONTAIGNE, Essais, I, XVII („De la peur"), ed. A. Thibaudet, Paris, 1965, p. 106.
16. Ibid.; II, XXVII („Couardise, mere de la cruaute"), p. 357.
17. LA BRUYERE, Les Caracteres („Des grands"), ed. R. Garapon, Paris, 1982, p. 266—267.
18. CERVANTES, Von Quichotte, trad. L. Viardot, Paris, fără an, I, XVIII, p. 126.
19. Tirso de MOLINA, L'Abweur de Seoille don Juan, III, trad. P. Guenoun, Paris, 1968, p. 159.
20. L'Ordre de chevalerie (1510), publicat în P. Allut, Etude historique ei bibliographie sur S. Champier, Lyon, 1899, p. 75—76.
21. Th. MORE, L'Utopie, ed. V. Stouvenel, Paris, 1945, p. 75.
22. Les Chătiments: „L'expiation".
23. RABELAIS, ed. La Pleiade, Paris, 1952, Qaart Livre, XIX, p. 617.
24. SHAKESPEARE, Hennj IV, partea I (V, 1) ed. Garnier, 1961, t. II, p. 244—245.
23. Ci. în legătură cu acest subiect, A. JOUANNA, „La Notiond'honneurau XVI-esiecle", în Reoue d'histoire moderne et eontemporaine, oct.—dec. 1968, p. 597—623.
26. COMMYNES, Memoires, ed. Calmette, I, p. 32—33.
27. MONTAIGNE, Essais, I, XVIII, p. 107.
28. Ibid.; I, XVI, p. 101
29. J. BURCKHARDT, La Ciuilisation de la Renaissanee en Italie, ed. H. Schmitt et R. Klein, Paris, 1966, I, p. 54—55. j
30. COMMYNES, Mtmoires, VI, p. 316. i
31. Ibid., p. 288-291 şi p. 322.
32. Ibid., p. 316. s,

33. Cf. mai aies P. MURRAY-KENDALL, Louis XI, 1975, p. 430—435.
34. MONTAIGNE, Essais, II, IX, p. 54.
35. E. DELANNOY, „La| peur au combat", în Problemes, avril— mai 1961, p. 72.
36. ID., ibid. Cf. şi J. DOLLARD, Fear in Baltle, Yale, 1943.
37. Cf. M. BELLET, La Peur ou la ţoi, Paris, 1967.
38. Citat în F. GAMBIEZ, „La peur et la panigue dans l'histoire", în Memoires et Communications de la commission frangaise d'histoire militaire, I, juin, 1970, p. 98.
39. Interviul ghidului Fernand Parreau, de Servoz.
■40. G. DELPIERRE, La Peur et Vetre, p. 27.

41. Ibid., p. 8.
42. M. ORA ISON, „Peur et religion" în Problemes, a vrii— mai 1961, p. 36. Cf. de acelaşi autor Depasser la peur, Paris, 1972.
43. J.-P. SARTRE, Le Sursis, Paris, 1945, p. 56.

44. Ch. ODIER, L'Angolsse et la pensie maglque, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 236.
45. P. DIEL, „L'Origine et Ies formes de la peur", în Pro-bltmes, avril—mai 1961, p. 106.
46. G. DELPIERRE, L'Etre et la peur, p. 17.
47. R. CAILLOIS, „Les masques de la peur chez Ies insec-tes" în Problemes, avril—mai 1961, p. 25.
48. G. DELPIERRE, L'Etre et la peur, p. 75.
49. G. de MAUPASSANT, CEuvres completes: Contes de la Becasse, ed. 1908, p. 75.
5». DESCARTES, Les Passions de l'ăme, I, art. 174 şi 176, ed. P. Mesnard, fără an, p. 115—116.
51. G. SIMENON, CEuvres completes, 1967: I, le Roman de Vhomme, p. 32.
52. G. SOUSTELLE, „La «maladie de la frayeur > chez les

Indiens du Mexique", în Gazette medicale de France, 5 juillet 1972, p. 4252—4254.
53. J.-B. THIERS, Traile des superstilions qui regardent les sacremenls, ed. de la Avignon, 1777, I, p. 333 şi 337.
54. M. ORAISON, „Peur etreligion", în Problemes, avril—mai 1961, p. 38.
55. G. DELPIERRE, La Peur et l'itre, p. 130.
56. M.-A. SECHEHAYE, Journal d'une schizophrene, Paris, 1969, mai ales p. 19.
57. Ibtd., p. 21.
58. E. ZOLA, La Dibăcie, Paris, 1892, p. 64—65.
58. P. SALMON, „Quelques divinites de la peur dans l'antiquite greco-romaine", în Problemes, avril—mai 1961, p. 8—10, cu bibliografie.
60. R. CAILLOIS, „Les masques de la peur chez les insectes", în ibid., p. 22.
«1. L. KOCHNIZKY, „Masques africains vehicules de terreur", în ibtd., p. 61—62.
62. A. SAUVY, „Les peurs de l'homme dans le domaine economique et social", în ibtd., p. 17.
63. G. DEVEREUX, „La psychanalyse et l'histoire. Une application â l'histoire de Sparte", în Annales, E.S.C., 1965, p. 18—44.
64. M. DOMMANGET, La Jacguerie, Paris, 1971, p.14—15.
65. M. EL IADE, Hisloire des croyanees et des idies religieuses, Paris, 1976, I, p. SO.
66. Cf. tot G. DELPIERRE, La Peur et Vetre, p. 47—54.
67. Cf. G. LE BON, La Revolution francaise et la psychologie desfoules, Paris, 1925, şi Psychologie des foules, Paris, reeditare din 1947. Cf. şi G. HEUYER, Psychoses eollectives et suicides cotlectifs, Paris, 1973.
*8. F. GAMBIEZ „La peur et la panique...", p. 102.
69. V. mai departe, cap. V.
?•• F. ANTONINI, L'Homme furieux: l'agressivite colleclive, Paris, 1970, p. 125—126.
71 • R. MANDROU, Magistrats etsorciersenFrance au XVII'

sfecle, Paris, 1968, mai ales concluzia.
'2. în afară de lucrările citate, am folosit mai ales: J. BOU-
TONNIER, Contribution ă la psychologie el ă la mttaphysi-

quc de l'angoisse, Paris 1945, lucrare fundamentală; Ch.ODI-ER, L'Angoisse et la pensie rnagique, Neuehâtel-Paris, 1947; P. DIEL, La Peur et l'angoisse, phenomine central de la vie et de son âvolution, Paris, 1956; J. LACROIX, Les Sentimente et la vie morale, Paris, 1968; Dictionnaire de la douleur, de Fr. LHERMITE etc., publicat de Laboratoires Roussel, Paris, 1974; placheta intitulată L'Anxitti: de quelques mâtamor-phoses de la peur, publicată de Laboratoires Diamant, I« trimestre 1975; G. SPHYRAS, „L'Anxiete et son traitement", în Provence medicale, marş 1975, p. 11—14; A. SOULAIRAC, •"„Stress et emotion", în Science et avenir, număr special: „Cerveau et comportement" 1976, p. 27.

73. Dictionnaire de la douleur: art. „Douleur morale".

74. Şi nu numai în limbajul curent. într-un studiu medical citim: „ ... Angoasa şianxietatea sînt manifestări emoţionale ce traduc un sentiment de frică". L'AnxieU, p. 8.

75. G. DELPIERRE, La Peur et l'ltre, p. 15.

76. Cf. mai ales R. ZAZZO şi alţi autori, L'Attachement, lucrare colectivă, Neuchâtel, 1974.

77. G. BOUTHOUL, Trăite de polimologie, Paris, 1970, p. 428—431.

78. K. LORENZ, L'Agression. Une histoire naturelle du mal, Paris, 1969; Essais sur le comporlement animal et humain, Paris, 1970, şi L'Envers du miroir. Une histoire naturelle de la connaissance, Paris, 1976. Aceleaşi teze în I. EIBL-EIBESFELD, L'Homme programmi, Paris, 1976. în legă tură cu această dezbatere, ci. şi revista internaţională Agres-sologie publicată de H. LABORIT şi A. ADLER, Connais sance de l'homme, Paris, 1955; F. ANTONINI, L'Homme furieux ...

79. Gf. mai ales W. REICH, ia Psychologie de masse du fascisme, Paris, 1972.

80. Cf. maialesJ. DOLLARDşiN. E. MILLER, Personality and Psychotherapy, New York, 1950.

81. A. STORR, L'Instinct de destruction, Paris, 1973, p. 20. E. FROMM, La Passion de ditruire, Paris, 1976.

82. G. DELPIERRE, La Peur et l'itre, p. 31—45.

83. E. MALE, L'Art religieux de la fin du Moyen Age en France, Paris,11931, p. 154 şi urm., şi L'Art religieux apres

le concile de Trenie, Paris, 1932, p. 147 şi urm.
84. G. DELPIERRE, La Peur et Vetre, p. 55—56.
85. RONSARD, ed. G. Cohen, CEuvres completes (La Pleiade), 1950, II, p. 334, (prima carte din Poemes): „Nu-i om care să urască atîta pe lume// Pisicile cum le urăsc eu cu o ură adîncă// Le urăsc ochii, fruntea şi privirea// Şi văzîndu-l;e fug altundeva// Tremurînd din nervi, din vine şi din mem bre..." Cf. H. NAÎS, Les Animaux dans la poesie francaise de la Renaissance, Paris, 1961, p. 594—595.
86. Mai ales Vie economique et sociale de Rome dans la seconde moitie du XVI-esiecle,2\o\., Paris, 1957—1959 (rezumat în Rome au XVI-e siecle, Paris, 1975), şi în L'Alun de Rome, Paris, 1962.
87. Cite par G. DEVEREUX, „La psychanalyse, appliquee â l'histoire", în Annales, E.S.C., 1965, p. 18.

88. A. BESANCON, Histoire et experience du moi, Paris, 1971, p. 66.
89. Prier et vivre en fils de Dieu (ed. salesiennes), p. 304—307. îi mulţumesc părintelui Emile Bourdon prin care am regăsit acest text a cărui amintire mă urmărea din copilărie.
90. Biserica San Antonio, Madrid.

CAPITOLUL I.

1. P. SEBILLOT, Legendes, croyances et superstitions de la mer, 2 voi., Paris, 1886, p. 39—73.
2. Ibid., p. 58—59.
3. Această indicaţie şi altele de acelaşi gen despre „agresivi tatea marină" în J. TOUSSAERT, Le Sentiment religieux en Flandre ă la fin du Moyen Age, Paris, 1963, p. 365. Această referinţă a fost amintită de M. MOLLAT într-o «xpunere consacrată primejdiilor mării, la seminarul său, în 1977. Am folosit mult această conferinţă pasionantă şi-i mulţumesc din suflet autorului ei. Foarte folositoare de asemenea pentru tema studiată aici J. BERNARD, Navires et gcns de mer ă

Bordeaux (vers 1400—1550), 3 voi., Paris, 1968: II p. 715—
764.

4. Cf. Chr. VILLAIN-GANDOSSI, „La mer et la navigation
maritime âtravers quelques textes de la litteraturefrancaise
du XII-e au XIV-e siecle", în Revue d'histoire economique et
sociale, 1969, nr. 2, p. 150—192.
5. G. BAGHELARD, L'Eau et Ies râves, reed. 1947, p. 230—
231.
6. R. HUYGENS, Letlres de Jacquesde Vitry, Leyde, 1960,
p. 80—81.
7. JOINVILLE, Histoire de Saint Louis (historiens et chroni-
queurs du Moyen Age), Paris (La Pleiade), 1952, p. 347—348.
8. Le Saint Voyage de Jherasalem du seigneur d'Anglure, ed.
F. BONNARDOT, Paris, 1878, p. 79—80
9. Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem (1494), ed.
M. NEWETT, Manchester, 1907, p. 323.

10. Cf. H. PRESCOTT, Le Voyage de Jirusalem au XV-e
siecle, Paris, 1959, p. 119.
11. L. deCAMOENS, LesLusiades, trad. R. Bismut, Lisbonne,
1954, V, 16, p. 129.
12. A. JAL, Archeologienavale, 2 voi., Paris, 1840: II, p. 552.
13. L. de CAMOENS, Les Lusiades, IV, 86, p. 118.
14. Lucrare semnată „J.P.T.", Rouen, 1600, cf. M.-Th.
FOUILLADE şi N. TUTIAUX, La Peur et la lutte contre la
peur dans les voyages de decouvertes au XV-e et XVI-e siecles,
teză („maltrise") dactilografiată, Paris, I, 1972, p. 110—111.

15. L. deCAMOENS, LesLusiades, VI, 80,p. 171.
16. LesCaracteres(„Delapeui, oududefautde courage").
1'. SHAKESPEARE, CEuvres completes (La Pleiade), II, 1965, p. 1476—1477. 18. Ibid., p. 1477.
5 **• G. BACHELARD, L'Eau et les rioes, p. 103.

20. îl mulţumesc în mod profund părintelui Witters, care
mi-a semnalat şi tradus acest cîntec.

21. P.-G. d'AYALA, „Les imagiers du pertl en mer" tn Cour-
rier des Messageries maritimes, nr. 125, nov.—dec. 1971, p.1;
17—24. '*
22. P. SEBILLOT, Legendes..., II, p. 317—318. e''
23. Lionard de Vinci par lui-mime, texte alese, traduse şi
prezentate de A. CHASTEL, Paris, 1952, p. 195—196.
24. Fr. RUSSEL, Dilrer et son temps (col. Time-Life), 1972.»
p. 159.
25. Bibi. Naţ., Paris, rezerva Z 855 şi rezerva D 4722. <X M.;
LECLERC, La Crainte de la ţin du monde pendant la Renais-
sance, Paris I, teză („maîtrise") dactilo., 1973, p. 48—66.
■ 26. M. FOUCAULT, Histoiredelafolieă l'ăgeclassique, Paris, 1972, p. 23 şi în mod mai generalpe această temă p. 22—24.
27. SHAKESPEARE, CEuores completes, II, p. 1481.
28. P. SEBILLOT, Legendes..., I, p. 153.
29. J.-C. BAROJA, Les Sorcieres et leur monde, Paris, 1972,
p. 147.
30. P. SEBILLOT, Ldgendes..., I, p. 173—175.
31. SHAKESPEARE, La Tempite, p. 1481.
32. N.-G. PLOITIS, „Le feu Saint-Elme en Grece moderne",
în Milusine, II, p. 117.
33. Cf. C. JOLICCEUR, Le Vaisseau fantâme. Ltgende itiolo-
giqae, Quebec (universitatea Laval), 1970, mai alesp. 136—
139.
34. K. THOMAS, Religion and the Decline of Magie, London,
1971, p. 92.
35. Bibi. Corpus Christi College, Cambridge, ms. 148, f«
33 v°; şi Londra, British Museum, ms. 3120, V 31.
36. SHAKESPEARE, La Templle.p. 1481.
37. M.-Th. FOUILLADE şiN. TUTIAUX, La Peur... dans
les vogages de dăcouvertes..., p. 59. Am folosit această lucrar e
şi pentru ceea ce urmează.
38. J.-C. BAROJA, Les Sorcieres..., p. 186.
39. P. MARTYR d'ANGHIERA, De Orbe novo, ed. Gaffa-
rel, Paris, 1902, 2e decade, p. 142.
40. J. de LERY, Histoire d'un vogage ţaict en la terre du
Brisil, Paris, 1927, p. 138.

41. Cf. despre această chestiune R. CAILLOIS, „Du Kraken âla pieuvre", în Courfier des Messageries maritimes, nr. 133, marş—avril 1973, p. 11—17.
42. DENYS-MONTFORT, L'Histoire naturelle, gânirale et particuliere des mollusqu.es, 6 voi., Paris, 1802, Caracatiţele sînt descrise în t. II, p. 133—412, şi t. III, p. 5—117.
43. C. JOLICCEUR, Le Vaisseau Fantdme..., p. 29.
44. J. GUYARD, Le Voyage d'Italte du pire Cresp, teză d« doctorat („III-e cycle") de la Universitatea Paris IV, 1971, exemplar dactil, p. 32.
45. A. GRAF, MUt, leggende c supersltziont del Medio Evo, 2 voi., Firenze—Roma, 1893; II, p. 363—375-
46. G. E. de ZURARA, Chronique de Guinte, trad. L. Bour" don, Dakar, 1960, p. 69—70. 33

47. L. de CAMOENS, Les Lusiades, V, p. 39—44. Aluzie In Bartolomeo Diaz care a descoperit capul Bunei Speranţe In 1488 şi la furtuna prin care a trecut flota lui Cabrai, în 1500, reîntorcîndu-se din Brazilia, în preajma capului Bunei Speranţe. Aici şi-a găsit moartea B. Diaz.
48. J. LE GOFF, „L'Occident medieval et l'ocean Indien. Un horizon onirique", în Mtditerranee et ocean Indien. Vl-e colloque internaţionald'histoiremaritime, Paris, 1970, p. 243—263.
49. A. DUCELLIER, Le Drame de Byzance, Paris, 1967, p. 169.
50. Această opinie întîlnită încă în a doua jumătate a sec. XVI în BOAISTUAU, Histoires prodigieuses, Paris, I961,p. 52.
51. R. PILLORGET, LesMouvementsinsurrectionnels en Provence entre 1596 et 1115, exemplar dactil. (Paris IV), 1973 p. 712.
52. Citat In Y.-M. BERCE, Hisloire des croquants, Etude des souUvements populaires aux XVIJ-e sitele dans le sud-ouest de la France, 2 voi.. Paris—Geneva, 1974: II, p. 636, M. FOISIL, La Rivolte des nu-pieds et les rivoltes normandes de

1639, Paris, 1970, p. 150.
53. Citat în Y.-M. BERCE, Hisloire des croquants, I, p. 416.
54. R. MOUSNIER, Fureurs paysannes, p. 145.
55. Citat în Y.-M. BERCE, Ilistoire des croquanls .... p. 65.
Cf. de asemenea M. FOISIL, La Revolte des nu-pieds, p. 189.
56. Y.-M. BERCE, Htstoire des Croquants, I, p. 205.

57. Ibid., II, p. 524—526.
58. M. FOISIL, La Revolte des nu-pieds, p. 189.
59. Ibid., p. 190.
60. Citat în Y.-M. BERCE, Croquanls et nu-pieds, Paris,
1974, p. 66.
61. Ibid., mai ales p. 41—42, 66, 131—138, 152—153,169—
175. Pentru 1789, cf. G. LEFEBVRE, La Grande Peur,
45—46.
62. Ibid., p. 41
63. G. LEFEBVRE, La Grande Peur, p. 111—113.
64. Y.-M. BERCE, Croquants et nu-pieds, p. 176.
$5. Lutber atacă cele „trei bastioane ale Romanităţii" în Chemare către nobilimea creştină a naţiei germane (august; 1520).
66. G. NIGRINUS, Apocalypsis, Frankfurt am Main, 1593,
1593, p. 631, citat în J. JANSEN, La Ciuilisation en Alle-
magne..., VI,p. 13.
67. Cb. PAILLARD, Memoires hisioriques sur l'arrondisse-
ment de Valemiennes, publicat de Societâ d'agriculture, t. V
Ş' VI, Valenciennes, 1878—1879, 2 voi. Aici, V, p. 306.
68. A. FLECHTER, Tudor Rebellions, London. 1970, p. 34—
35.
69. Ibid., p. 36.
70. Ibid., p. 128.
71. Ibid., p. 49.
, 72. H. HAUSER, La Prepondirance espagnole, ed. a 2-a, 7 194e, p. 217.

73. LE ROUX DE LINGY, Le Livre des proverbes francais, Paris, 1842, II, p. 289.
74. Ibid., id., şi p. 358.
75. Ibid., p. 334.
76. M.-Chr. BRUGAILLERE şi M. GERMAIN, Etude de mentalites â partlr des proverbes francais (XIII-e—XVI-e s.), teză („maîtrise") dactilo. Paris I, p. 14—15. Aceeaşi referinţă pentru citatele următoare.
77. H. INSTITORIS şi J. SPRENGER, Le Marleaa des sor cieres, trad. A. Danet, Paris, 1973, p. 399—400.
78. Ibid.,?. 419—420.
79. J. BODIN, La Demonomanie des sorciers, Paris, 1580, III, II.
80. Comunicarea d-rei M. Shamay la seminarul meu.
81. J. C. BAROJA, Les Sorcieres..., p. 173.
82. Fr. BAVOUX, Hanlises et diableries dans la terre abba-tiale de Luxeuil, Monaco, 1956, p. 59—61.
83. Pentru Elveţia, v. cazurile citate de COHN, Europe's Inncr Dcmons, SussexUniv. Press, 1975, p. 240—241, după E. HOFFMANN-KRAYER, „Luzerner Akten zum Hexen- und Zauberwesen", în Schweizerisches Archiv fur Volkskunde, voi. II, Ziirich, 1899, p. 22—40, 81—122,189—224,291—325.
84. A. MACFARLANE, Witchcraft in Tudor and Stuart England, London, 1970, p. 168.
85. R. SCOT, The Discovery of Witchcraft, 1584, p. 374 ed. din 1964 citată de A. MACFARLANE, Witchcraft..., p. 168.
86. Folosesc aici un studiu de J.L. PEARL „Witchcraft in New France: the social Aspect", 1975, pe care autorul mi 1-a pus la dispoziţie în manuscris, mai ales p. 11—12.
87. Cap. VIII dinLie Tseu(aprox. 300 î.e.n.)trad. L. Wie.er în Les Peresdusysteme laoiste, p. 199. Informaţie amabil comu nicată de colegul meu Jacques Gemet căruia îi mulţumesc.
88. J.-C. BAROJA, Les Sorcieres..., p. 145—146.
89. Et. DELCAMBRE, Le Concept de sorcellerie dans le duchc de Lorraine aa XVI-e et au XVII-esitele, 3 voi., Nancy, 1948—1951, IV, p. 215—216.

90. H. INSTITORIS..., Le Marleau..., p. 404—405.
91. Et. DELCAMBRE, Le Concept..., II, p. 73.
92. H. INfcTITORIS şi J. SPRENGER, Le Martcau..., p. 335—350.
93. E. LE ROY-LADURIE, „L'aiguillette", in Europe, 1974, p. 134—146
94. Texte citate de J. ESTEBE, Protestants du Midi, 1559—1598 (teză de doctorat „d'Etat"), 2 voi. dactilo., Toulouse, 1977: lip. 549—550. Cf. şi E. LE ROY-LADURIE, Les Paysans du Languedoc, 2 voi. Paris, 1966: I, p. 409.
95. P. de LANCRE, L'Incredulul el mescreance da sortilege plaincment convaincue ..., 1622, p. 314.
96. J. BODIN, La Demonomanie..., 1580, p. 57.
97. H. BOGUET, Discours execrable des sorciers..., ediţia 1603, p. 78. Cf. R. MANDROU, Magistrals et sorciers cn France au XVII-e sitele, Paris, 1968, p. 149.
98. Ch. BERTHELOT DU CHESNAY, Les Missions de saint Jean Endes, Paris, 1968, p. 114.

99. J.-B. THIERS, Trăite des superstitions qui regardcnt tous les sacremens ed. consultată aici din 1777, II, p. 509—515.
100. J. BODIN, Dâmonomanie..., p. 58—59.
101. J.-B. THIERS, TraiU des superstlttons qui regardent tous les sacremens, IV, p. 519. Aceste texte şi urm. citate după Fr. LEBRUN Le Tralti dessuperslitions de J.-B. Thiers. Contribution â l'ethnographie de la France au XVII-e siecle", In Annales de Bretagne et des pays de VOuest, 1976, nr. 3, p. 454.
102. Ibld., IV., p. 521.
103. Ibld., Id.
522.
id.
504.

104. Ibid.
105. Ibld.
106. Ibid.
107. Ibld.
p. 518.
108. P. CRESPET, Deux Livres sur la haine de Satan, 1590, p. 17.
109. E. LEROY-LADURIE, „L'aiguillette", p. 137—138.
110. J.-L. FLANDRIN, „Mariage tardif et vie sexuelle", în Annales E.S.C., 1972, p. 1368.
111. MONTAIGNE, Essais, I, cap. XXI. Argumentele lui Montaigne sînt reluate de un vorbitor în Serees de G. BOU-CHET, ed. Roybet, în 6 voi. (1873 ...), I, p. 87—90.
112. V. mai departe.
113. Acest citat şi cel precedent în predicile din a doua jumătate a sec. XVIII, dar ca martori ai unui „discurs" ce fusese mai violent în sec. XVI şi XVII. CI. N. PERIN, Recherches sur Ies formes de a divolion popalaire dans laregton ardennaise ă la fin du XVII-e siecle. Teză de doctorat „Iile cicle" dactil., Nancy, 1974, I, p. 33.
114. J.-B. THIERS, TraM des superslilions ... Ies sacre mens, I, p. 132—138.
115. J. DELUMEAU, „Les reformateurs et la superstition" în Actes du colloque Coligny, Paris, 1974, p. 451—487, cu re ferinţele textelor folosite mai jos, în special de către B. VOGLER, Viereligieu.se en pays rhinan dans la scconde moW.i du XV I-e siecle (1550—1619), 3 voi., Lille, 1974, II, p. 815—839.
116. E. von KRAEMER, „Les maladies designees par le nom d'un saint" în Commentationes humanarum litleratum, Helsinki, 1950, p. 1—148, Fr. LAPLANTINE, La Medecine populaire des campagnes francaises aujourd'hui, Paris, 1978, p. 58.
117. Hisloria Francorum, IV, în MIGNE, Pair. lat., LXXI, Paris, 1879, col. 281.
118. J. CHARTIER, Chronique de Charles VII, ed. Vallet

de Viriville, I, Paris, 1858, p. 5—6.
119. Gargantua, II, ed. Lefranc ..., Paris, 1912—1913, p. 365—366.
120. Coli Peregrinatlo..., trad. J. Pineaii, La Pensie rell-gieuse d'Erasme, Paris, 1923, p. 228.
121. H. ESTIENNE, Apologie pour Herodote, 1566; ed. P. Ristelhuber, 2 voi., Paris, 1879: II, p. 324—326.

122. H. GAIDOZ, „L'etymologie populaire et le folklore", în Melusim, IV, col. 515.
123. C. LEBKR, Collections des meilteures dissertations, notices et traiies particaliers relatifs ă l'histoire de France, VII, Paris, 1838, p. 500—504.
124. Despr e focurile de Sf. Ioan, cf. mai ales A. VAN GEN-NEP, Manuet de folklore frangais contemporain, 12 voi., Paris, 1943—1958. Aici, I, IV. 2, mai ales p. 1818—1819.
125. J. DELUMEAU, „Les reformateurs et la superstition", în Actes du colloque Coligny, p. 474—476.
12G. B. ŞANNIG, Colleclio sive appamtus absolitionam, J beneciicffonum, conjuratienam, exorcismorum, Venezia, 1779.
127. Cf. E. ROLLAND, Faune populaire de France, Paris, 1967, I, p. 105—106.
128. Cf. Ch. MARCEL-ROBILLARD, Le Folklore de la Beance, VIII, Paris, 1972, p. 10.
129. MANSI XXI, p. 121: Synoduscompostellana, ann. 1114. Mulţumesc părintelui Chiovaro pentru a-mi fi semnalat acest text.
130. M.-S. DUPONT-BOUCHAT, La Repression de la sorcel-lerie dans le duche de Luxembourg aux XVI-e et XVII-e siecles, teză de doctorat (filosofie şi litere) Louvain, 1977, ex. dactil., I, p. 72—73. Esenţialul acestei teze va Ii publicat în lucrarea-colectivă Prophetes et sorciers des Pays-Bas.
131. Cf. D. BERNARD, Les Loups dans le bas Berry au XIX-e siecle et leur disparition au debut de XX-e. Histoire et tradition populaire, Paris, 1977, înspecialcap. VII şi VIII.-
132. P. de L'ESTOILE, Journal, ed. L.-R. Leîevre, Paris, 1948, I. p. 527.

133. M&moires du chanoine J. Moreau sur les guerres de In Ligue en Bretagne, publicate de H. 'WAQUET, Quimperi 1960, p. 277—279.

134. Ph. WOLFF, Documents de l'histoire du Languedoc, Tout, louse, 1969, p. 184.

135. Cf. R. MANDROU, Magistrats et sorciers..., mai ales p. 149 şi 162. Pentru o interpretare psihanalitică a mitolo giei vîrcolacului, cf. E. JONES, Le Cauchemar, Paris,1973, şiN. BELMONT, „Comment onpeutfaire peuraux enfants" în Topique nr. 13, 1974, p. 106—107.

136. M.-S. DUPONT-BOUCHART, La Repression..., I, p. 73.

137. Cf. E. ROLLAND, Faune populaire, I, p. 124.

138. Pentru aceste două documente, succesiv: a) Cinq siecles d'imagerie francaise: cat. expoziţieidinl973:muzeulArtelor şi al tradiţiilor populare din Paris, p. 90—91. Text şi gravură datează din 1820—1830 şi sînt tipărite la Paris; b) A.D. Perpignan, G. 14 (dosar): scrisoare a curiei diocezane semnată de vicarul capitular Lleopart şi adresată preoţilor din dioceză. Text în catalană tradus de abatele E. Cortade care a avut amabilitatea de a-mi comunica acest document.

139. Comunicare la seminarul meu. O importantă contribuţie a acestui autor la istoria astrologiei este Le Signe zodiacal du Scorpion, Paris-La-Haye, 1976. 340

140. J. CALVIN, CEuores francaises, ed. P. Jacob (Adverlis-sement...), p. 112—115.

141. Citat de J. JANSSEN, L'Allemagne et la Reforme, ed. Paris, 1902, VI, p. 409—410.

142. Cf. Fr., PONTHILEUX, Predictions el almanachs du XVI-esiecle, teză („maitrise"), Paris, I, 1973, ex. dactil.

143. Ibid., p. 75—76: predictions de 1568 şi Un Couvent persecute' au temps de Lalher. Mimoires de Charile Pirkeimer, Paris, trad. H.-Ph. Heuzey, 1905.

144. M. LUTHER, CEuures (ed. Labor et Fides), Geneve, 1957 şi urm., VIII, p. 103.

145. Toate aceste titluri de broşuri în J.-P. SEGUIN, L'In formation en France avânt le periodiquc: 517 canards imprimes entre 1529 et 1631, Paris, 1964, p. 95—100.
146. Id., ibid.
147. Citat în J. JANSSEN, La Civilisation en Allemagne, VI, Paris, 1902, p. 388.
148. Ibid., p. 388—389.
149. Ibid., p. 391.
150. E. LABROUSSE, L'Entrbe de Saturne auLion. L'eclipse desoleil du 12 aout 1654, La Haye, 1974, p. 5.
151. Citat în ibid., p. 25.
152. Citat în ibid., p. 26
153. Citat în ibid., p. 38. Anecdota se regăseşte în Pcnsees sur la comete de Bayle, § 51.
154. CI. L. THORNDIKE, A Hislory of Magic and Experi mental Science, 8 voi., New York, London, 1923—1958: III (sec. XIV); IV (sec. XV); V şi VI (sec. XVI).
155. Cf. J. DELUMEAU, La Civilisation de la Renaissance, Paris, 1973, p. 393—402, 481—490 şi 571.
156. J. BURCKHARDT, La Civilisation de la Renaissance en Italie, ed. Schmitt-Klein (Livre de Poche) 1958: voi. III, p. 142—191.
157. Aceste informaţii in K. THOMAS, Religlon and Ihe Decline of Magic, London, 1971, p. 355.
158. M. LEROUX de LINCY, Le Livre des prooerbes..., I, p- 107 (Calendrier des bons laboureurs, 1618).
160. 161.
162. Ibid.
163. Ibid.
164. Ibid.
165. Ibid.
166. J.-B.
159. Id., ibid. (Almanach pirpetucl).
K. THOMAS, Religion ..., p. 297.
Ibid., p. 297 şi 616.
297 şi 620. 296. 296. 616.

THIERS, Trăite des superstilions ... les sacre-mens .... I, p. 153—229.
CAPITOLUL n.
1. Cf. mai sus, p. 67.
2. RONSARD, Hymne des daimons, mai ales V, p. 160—369.

3. L. FEBVRE, Le Probleme de l'incroyance au XVI-esiecle, ed. din 1968, p. 410—418. în legătură cu strigoii, cf. lucra rea fundamentală a lui E. LEROY-LADURIE, Mentaillou, Paris 1975, p. 576—611.
4. N. TAILLEPIED, Traicte de l'apparition des esprils, ă sccwoir des ămes separics, fantosmes, prodiges et accidens mer-oeilleux, Rouen, 1600. Ed. consultată. Paris, 1616, p. 139. Am citit foarte frumoasa carte a lui Ph. ARIES, L'Homme devant la mort, Paris, 1977, în momentul cînd depuneam prezenta lucrare editorului. Mă voi inspira din ea în tomul ce-i va urma acestuia. Oricum, Ph. ARIES acordă puţin loc credinţei în strigoi în studiul său, altminteri atît de bogat şi de pasionant'
5. Comunicarea lui H. PLATELLE la congresul Societes savantes, Besancon, martie 1974.
6. Cf. J. LECLER, Histoire de la tolfrance au sitele de la Reforme, 2 voi., Paris, 1955: I, p. 225.
7. Y. CASAUX, Mărie de Bourgogne, Paris, 1967, p. 318—319. Mulţumesc părintelui W. Witters pentru a-mi fi atras atenţia asupra acestei anecdote.
8. Aceste două povestiri mi-au fost semnalate de R. Muchem-bled, căruia îi mulţumesc: Biblioteca Municipală din Lillej ms. nr. 795, f° 588 v°-589 r" (nr. 452 din Catalogue des manu-scrits de la B. M. din Lille, Paris, 1897, p. 307—310).
9. RONSARD, CEupres completes, ed. G. Cohen (La Pleiade), 1950, I, p. 451.

10. DU BELLAY, (Euvres poeiiques, ed. H. Chamard, 1923, V, p. 132.
11. N. TAILLEPIED, Traicte de l'apparition des esprits ... p. 125—126.

12. P. LE LOYER, Discours des spectres, ou visions et apparitions d'esprits, comme anges, dimons ei Ames se monstrans vlsiblement aux hommes, ed. a 2-a, Paris, 1608 (t. II, VI., XV).' Prima ediţie cu un titlu diferit e din 1586.

13. E. MORIN, L'Homme et la mort, Paris, ed. din 1970* mai ales p. 132—156.

14. P. LE LOYER, Discours des spectres ..., p. 3.

15. N. TAILLEPIED, Traicte de l'apparition des esprits .... p. 19, 34, 41 şi 49.

16. P. LE LOYER, Discours des spectres ..., p. 27.

17. Ibid., p. 31.

18. L. LA VATER Trois livres des apparitions des esprits, fanlosmes, prodiges et accidens merveilleux qui precedent souventes fois la mort de quelque personnage renomme, ou un grand changement es choses de ce monde, s. 1., 1571.

19. G. DUBY, L'An mii, Paris, 1967, p. 76.

20. N. TAILLEPIED, Traicte de l'apparition des esprits..., p. 109.

21. Ibid., p. 227, 240—241.

22. A. d'AUBIGNE, (Euvres compleles, ed. Reaume, Paris, 1873—1892, IV („Miseres"), p. 56.

23. Bibi. mazarine, ms. 1337 f° 90 v°—91 r°. Mulţumesc din inimă lui Herve Martin, asistent univ. (Haute-Bretagne) 34Z

care a binevoit să-mi comunice copia pe care a făcut-o după acest document.

24. Dom Augustin CALMET, TraiU sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenants de Hongrie, de Moravie, etc, 2 voi. Ediţia consultată aici estecea dinl751: I, p. 342.

25. Ibid., p. 388—390.

26. Ibid., p. 438.

27. Cf. de exemplu G. BOLLEME, La Btbliotheque bleue, Paris, 1971, p. 256—264: „Dialogue du solitaire et de l'âme damnee". (sec. XVIII).

28. A. CALMET, TraiU sur le) apparitions..., II, p. 31—151. Pentru România, cf. „L'Homme", Revue francaise

d'anthropologie, jnil-sept. 1973, p. 155, nr. 2.

29. G. et M. VOYELLE, Vision de la mort et de l'au-delă en Provence, Paris, 1970, p. 27.
30. Quentiliou Jesus, trad. Secard, p. 134.
31. CAMBRY, Voyage dans le Ftnistere, ed. Freminville, Brest, 1836, p. 164.
32. Ibid., p. 173.
33. Ed. din 1945, Paris, p. XLIII.
34. Ibid., p. XLII.
35. în afară de lucrarea lui A. LE BRAZ, cf. A. VAN GENNEP, Manuel ..., 1, II, Paris, 1946, p. 800—801.
36. Y BREKILIEN, La Vie quotidienne des paysans en Bretagne au XlX-e siecle, Paris, 1966, mai ales p. 214—215.
37. L.-V. THOMAS, Anthropologie de la mort, Paris, 1976, p. 182 şip. 23—45, 152, 301, 353, 511-518.
38. J.-G. FRAZER, La Crainte des morts, Paris, 1934, p.9.
39. Confesiuni în faţa Inchiziţiei din Bahia făcute de „Dona Custodia [de Faria], Cristâ nova şi de Beatis Antune* Cristă nova no tempo da graca", 31 ian. 1952: Primeira visitacăo do Santo Officio as partes do Brastl; II, Denuncâoes da Bahia, 1591—1593; Săo Paulo, 1925. Despre evreii din Bra zilia, cf. A. NOVINSKI, Grlstăos Novos na Bahia, Săo Paulo, 1972.
40. J.-B. THIERS, TraiU de superstitions, I, p. 236) IV, p. 347. Fr. LEBRUN, ‚Le Trăite ...", p. 455.
41. A. VAN GENNEP, Manuel..., 1, II, p. 674.
42. D. FABRE et J. LACROIX, La Vie quotidienne des pay sans du Languedoe au XlX-e siecle, Paris, 1973, p. 144—145.
43. J.-B. THIERS, Traieti des superstitions, I, p. 2361 Fr. LEBRUN, „Le trăite ..." p. 456.
44. N. BELMONT, Mythes et croyances de l'ancienne France, Paris, 1973, p. 64.
45. Ibid., p. 63
4G. A. VAN GENNEP, Manuel..., 1, II, p. 791.
47. L.-V. THOMAS, Anthropologie..., p. 301. Cf. şip. 512

din aceeaşi lucrare.
48. Fr. LEBRUN, Les Hommes et la mort..., p. 460—461.
Ph. ARIES, L'Homme devant la mort, p. 289 şi urm.
49. Comunicare a D-nei Decornod la seminarul meu. *"
13 50. L.-V. THOMAS, Anthropologie ..., p. 301. m

51. A. LOTTIN, Vie et mcntalile d'un Lilloissous Louis XIV, Lille, 1968, p. 282.
52. J.-B. THIERS, Trăite des saperstitions, I, p. 239. Fr. LEBRUN, „Le trăite ...". p. 455.
53. Ibid., p. 185. F. LEBRUN, „Le trăite ...," p. 456.
54. G. WELTER. Les Croyancesprimitives et leurssurvivancts, Paris, 1960, p. 62—63.
55. Telegramme de Brcst din 31 august 1958. Mulţumesc D-lui M. Mollat care mi-a comunicat acest text.
5G. A. LE BRAZ, La Legende de la mort, II, p. 1639.
57. C. JOLICCEUR, Le Vaisseaa fantdme ..., p. 20—21.
58. J. TOUSSAERT, Le Sentiment religieux en Flandre ă la fin du Moyen Age, Paris, 1963, p. 364—365.
59. A. MICKIEWICZ, (Euvres pocliqaes completes, 2 voi., Paris, 1845, I, p. 70.
60. P.-Y. SEBILLOT, Le Folklore de la Bretagne, reed. Paris, 4 voi., 1968: II, p. 239—242.
61. Comunicări ale D-lui Ludwik Stomma (la două colocvii ţinute la Sandomierz şi la Varşovia în aprilie 1976) care m-a autorizat să reproduc acest tabel. îi exprim gratitudinea mea.
62. Ci. în această privinţă t.II din lucrarea lui dom CALMET, Trăite sur les apparitions ...
63. A. VAN GENNEP, Manuel..., 1, II, p. 791.
64. Abordez problema legăturii posibile între antisemitism şi frica de strigoi la slîrşitul cap. IX.
65. Toate aceste rapeluri inspirate de Vocabulaire de theologie biblique(sub direcţia lui X. LEON-DUFOUR), Paris, 1971, c. 680—690 şi 848—851.
66. Mulţumesc călduros părintelui Th. Rey-Mermet pentru

a-mi fi atras atenţia asupra acestui roman.
67. G. SIMENON,CEuwrescompUles: I ,Le Roman de l'homme,
p. 27—29. Părintele Fr. Bourdeau a binevoit să-mi semna
leze acest text. îi exprim gratitudinea mea.
68. J. BOUTONIER, Contribution .... p. 134—146.
69. Ibid., p. 139.
70. A. de MUSSET, Poteies completes (La Pleiade), 1954,
p. 154.
71. G. de MAUPASSANT, Gontes de la Becasse („La peur"),
ed. L. Conard, Paris, 1908, p. 75.
72. „La Peur" a apărut în Le Gaulois din 23 octombrie 1882.
73. M. LEROUX de LINCY, Le Livre des proverbes, I, p. 113
{Comedie des proverbes, actul I).
74. Ibid., II, p. 32. (GRUTHER, Recueil).

75. Ibid.
76. Ibid.
77. Ibid.
78. Ibid.
79. Ibid.
80. Ibid.
I, p. 113 (Almanach perpetuei).
id. (Comedie des proverbes, actul I). I, p. 132 (BOUVELLES, Proverbes).
id. (Adages franţois). id. (Adages francois). id. (Adages franţois).
81. L. de CAMOENS, Les Lusiades. IV, 1, p. 97.
82. SHAKESPEARE, Le Songed'unenuitd'ete(La Pleiade),
p. 1197.
83. Ibid., p. 1161.

3*4

84. Ibid., p. 1203. «îf
85. Ibid., p. 1184. 21
88. Ed. de la bibi. elzevirienne, Paris, 1855.

87. Ibid., p. 156.

88. Ibid., id. î
89. Ibid., p. 35.
90. Ibid., p. 36.
91. Ibid., p. 37.
92. Ibid. p. 153.
93. Ibid. p.154
94. Ibid., id.
95. SHAKESPEARE, Le Songe ..., p. 1163—1164.
9G. M. T. JONES-DAVIES, Un Peintre de la vie londontenne: Thomas Dekker, 2 voi., Paris, 1958: 1, p. 294.
97. L.-V. THOMAS, Anthropologie..., p. 24—25.
98. Citat şi tradus în Ch. SCHWEITZER, Un Poete allemand du XVI-e siecle. Etude sur la vie et Ies oeuvres de H. Sachs, Paris, 1886, p. 65.
99. V. mai sus, p. 41.

100. DANTE, L'Enfer, trad. A. Masseron, Paris, 1947, p. 16, 36, 50 şi 69.
101. G. BUDE, De transitu hellenismi ad christianismum, trad. M. Lebel, Sherbrooke, 1973, p. 8, 74, 85, 194, 198.
102. E. TABOUROT DES ACCORDS, Les Bigarrures et Touches da Selgneur Des Accords, avec les Apophtegmes du sieur Gaalard et les Escraignes dijonnoises, Paris, 1603, s.p (partea IV).
103. R. VAULTIER, Le Folklore pendant la guerre de Cent Ans d'apres les lettres de remission ..., Paris, 1965, p. 112—114.
104. MONTAIGNE, Journal de voyage, p. 109—110.
105. M. T. JONES-DAVIES, Un Peinlre..., I, p. 306.
106. R. PIKE, „Crime and Punishment in Sixteenth-Century Spain", în The Journal of European Economic Historg, 1976, nr. 3, p. 694.
107. Reponses ă la violence(raport prezentat de Comitetul de studii despre violenţă, delincventă şi criminalitate), 2 voi., Paris, 1977 (Press Pocket): II, p. 179.
108. M. T. JONES-DAVIES, Un Peintre..., I, p. 326.
109. Ibid., I, p. 392.

110. Ibid., I, p. 247.
111. Ibid., I, p. 258.
112. J.-C. NEMEITZ, Sejour de Paris, c.-a.-d. Instructions ţideles, publicate în A. FRANKLIN, La Vie privie d'autrefois, 27 voi., Paris, 1887—1902: t. XXI, p. 57—58.
113. Aceste informaţii în ibid., t. IV, p. 5. Cf. B. GEREMEK, Les Marginaux parisiens aux XIV-e et XV-e siecles, Paris, 1976, p. 27 şi urm. (cu bibliografie).
114. R. VAULTIER, Le Folklore ..., p. 111—112.
115. Citat în ibid., p. 113. Cf. CAMPION, „Statuts synodaux de Saint-Brieuc", în Revue de Bretagne, 1910, p. 23—25.
116. Ibid.,x>. 123.
117. Ibid., p. 169—170.
118. Ibid., p. 170.

119. M. T. JONES-DAVIES,
120. Ibld., id.

Vn Peintre..., I, p. 215.

CAPITOLUL III.

1. Lucrarea fundamentală privind această chestiune este acum cea a lui J.-N. BIRABEN, Les Hommes et la peste en .france et dans les pays europiens et miditerraniens, 2 voi., Parls-La Haye, 1975—1976. Privitor la atitudinile colective în timp de epidemie, am folosit mult teza de doctorat în medicină a D-nei M.-Chr. DELAFOSSE, Psichologie des foules devant les 6pid6mies de peste du Moyen Age ă nos jours en Europe, ex. dactilo., Rennes I, 1976.
2. Despre acţiunea acestor trei maladii in sec. XVIII în estul Franţei, cf. Fr. LEBRUN, Les Hommes et la mort en Anjou, Paris, 1971, p. 367—387, şi I.-P. GOUBERT, Malaies et mldecins en Bretagne, 1770—1790, Paris-Rennes, 1974, p. 316—378.
3. Cf. J.-N. BIRABEN, LesHommes ..., I, p. 25—48 şi 375—377: „La peste dans l'Europe occidentale et le bassin medl-

terraneen", în Le Concurs medical, 1963, p. 619—625 şi 781--790, şi J.-N. BIRABEN şi J. LE GOFF, „La peste dans le haut Moyen Age", în Annales, E.S.C., nov.-dec. 1969, p. 1484—1510.

4. E. CARPENTIER, „Autour de la Peste Noire: famines et epidemies au XVI-e siecle", în Annales, E.S.C., nov.—dec. 1962, p. 1082. Cf. de acelaşi autor: Une Vtlle devant la peste: Orvieto et la Peste Noire de 1SÎ8, Paris, 1962.

5. S. GUILBERT, „A Châlons-sur-Marne au XV-e siecle: un conseil municipal face aux epidemies", în Annales, E.S.C. nov.—dec. 1968, p. 1286.

6. J.-N. BIRABEN, „La peste ...", în Le Concours midical, 1963, p. 781.

7. H. DUBLED, „Cons6quenees economiques et sociales des mortalites du XIV-e siecle, essentiellement en Alsace", în Revue d'hisţoire iconomique et sociale, t. XXXVII, 1959, p. 279.

8. J.-N. BIRABEN, Les Hommes ..., I, p. 121.

9. Cf. mai ales B. BENNASSAR, Recherches sur Ies granies ipidtmies dans le nord de l'Espagne ă la fin du XVI-e sletlt, Paris, 1969, şi P. CHAUNU, La Civillsation de l'Europe elas-aique, Paris, 1966, p. 214—223.

10. De completat cartea lui B. BENNASSAR cu J.-P. DESAIVE, „Les epidemies dans le nord de l'Espagne â la fin du XVI-e siecle", în Annales E.S.C, nov.—dec. 1969, p. 1514—1517.

11. BENAERTS şi SAMARAN, Choix de textes hisioriques, la France de 1228 ă 1610, Paris, 1926, p. 34—35.

12. BOCCACE, Le Dicamiron, trad. J. Bourciez, Paris, 1952, p. 15.

18. K.-J. BELOCH, Bevblkerungsgeschichte Italiens, 3 voi., Berlln-Lelpzig, 1937—1961: II, p. 133—136 şi p. 160.

14. G. FOURQUIN, Histoire economique de {'Occident me dieval, Paris, 1969, p. 324.

15. E. CARPENTIER, „Autour de la Peste Noire", în Anna-

les, E.S-C, nov.—dec. 1962, p. 1065.
16. Ibld., id. Cazul din Givry este restudiat şi discutat de J.-N. BIRABEN, Les Hommes ..., I, p. 157—162.
17. Cf. M. POSTAN şi J. TITOW, „Heriots and Prices in Winchester Manors", în English Hislorical Review, 1959.
1B. Y. RENOUARD, „Consequence et interet demographique de la Peste Noire de 1348", în Population, III, 1948, p. 463.

19. J.-N. BIRABEN, „Lapeste ...", în Le Concours medical, 1963, p. 781.
20. J.-N. BIRABEN, Les Hommes..., I, p. 116. CI. şi D. DEFOE, Journal de l'annbe de la peste, trad. J. Aynard, Paris, 1943, p. 6 şi F. P. WILSON, The Plague in Shakespeare's London, Oxford, 1963, p. 212.
21. CARRIERE, M. COURDURIE, F. REBUFFAT, Marseille, nil le morte. La peste de 1720, Marseille, 1968, p. 302.
22. G. GALASSO, Napoli spagnola dopo Masaniello, Napoli, 1972, p. 46.
23. K.-J. BELOCH, BeuSlkerangsgeschichte ..., III, p. 359—360. J.-N. BIRABEN, ies Hommes ..., I, p. 186—189.
24. J.-N. BIRABEN, ies Hommes..., I, p. 198—218.
25. Cf. A. DOMINGUEZ-ORTIZ, La Sociedad espagnola en elsiglo XV//,; Madrid, 1963, p. 81. P. CHAUNU, ia Civilisalion de l'Europe classiqae, Paris, 1966, p. 219.
26. J.-N. BIRABEN, Les Hommes..., I, p. 13—16. Ch. GARRIERE ..., Marseille, viile morte..., p. 171—178.
27. Citat în Ch. CARRIERE ..., p. 163.
28. Storia della peste avvenuta nel Borgo di Buslo-Arsizio, 1630, publ. de J.NV.S. JOHNSSON, Copenhaga, 1924, p. 15.
29. Cf. de exemplu B. BENNASSAR, Rccherches ..., p. 51. Discutarea aprofundată a chestiunii în J.N. BIRABEN, Les Hommes ..., I, p. 147—154.
30. J.-N. BIRABEN, „La peste", în ie Concours medical, 1963, p. 785.
31. BOCCACE, ie Dâcameron, p. 9.

32.	D. DEFOE, Journal de l'annee de la peste ..., p. 160.
33.	Ch. CARRIERE ..., Marseille, viile morte ..., p. 165.
34.	Storia... di Busto ..., p. 29.
35.	P. GÎLLES Histoire ecclâsiastique des Eglises ... autrcfoU appelees ... vaudoises, Geneve, 1644, p. 508—509.
3G. Fco de SANTA-MARIA, Historia da sagradas congre-gacoes des conegos secalares de S. Jorge em alga de Venesa e de S. João cvangelista em Portugal, Lisboa, 1697, p. 271. Mulţumesc D-lui Eugenio Dos Santos pentru a-mi fi procurat fotocopiile acestei lucrări.
37.	Acest rapel şi cele ce urmează după II. MOLLARET şi J--B. ROSSOLLET, „La peste, source meconnue d'inspira-tion artistique", în Jaarboek 1965: Koninklijk Museum voor schone Kunsten, Antwerpen, p. 61—67.
38.	Cf. Legende doiee: 4 august.

39.	E. CARPENTIER, Une Viile devant la peste..., p. 125 şi piesă justificativă nr. III.
40.	Acum la Niedersăchsische Landesgalerie din Hanovra. In legătură cu aceasta: H. MOLLARET şi J. BROSSOLLET, »La peste, source...", p. 61—67.
41.	Niirnberg. Germanisch.es Nationalmuseum. Cf. şi M. MEISS, Painting inFlorence andSiena after the Black Deaih, Princeton, 1951, p. 77.
42.	Reproducere în J. DELUMEAU, La Civilisation de la Renaissance, Paris, 1973, pi. 29, p. 68—69. Bayerische Staats-gemäldesammlungen, Mtinchen.
43.	BENAERTS ..., Choix de textes..., 1348—1610, p. 34—35.
44.	Citat în M. DEVEZE, L'Espagne de Philippe IV, 1621—1665, II, Paris, 1971, p. 318.
45.	D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 135.
4G. Ch. CARRIERE, ... Marseille, viile morte..., p. 163.
47.	Ibid., p. 166.
48.	J.-N. BIRABEN, „La peste", în Le Concours medical, 1963, p. 620.
49.	Ch. CARRIERE, ... Marseille, viile morte..., p. 163.
50.	Cf. H. MOLLARET şi J. BROSSOLLET, „La Peste, source...", p. 15—17.

51. B. BENNASSAR, Recherches..., p. 53.
52. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 83.
53. Ch. CARRIERE, ..., Marseille, viile morte..., p. 303—306.
54. BOCCACE, Le Dtcamiron, p. 15.
55. A. MANZONI, Les Fianeis, trad. R. Guise, Paris, 1968, 2 voi., II, p. 64.
56. Ch. CARRIERE, ..., Marseille viile morte..., p. 304.
57. J. DELUMEAU, Le Catholicisme enlre Luther el Vollaire, Paris, 1971, p. 241.
58. M. MEISS, Painting in Florence ..., p.77. Excelent studiu special privind cultul Sf. Sebastian de ANTHONY şi SCHMITT, Le Culte de saint Sibastien en Alsace, Strasbourg, 1977.

59. B. GUEDES, Breve relacâo da ţondacăo do Colegio dos mentnos orfăos de Nossa Senhra da Graca, ed. Porto, 1951, p. 235. Text amabil comunicat de E. Dos Santos.
60. Citat In M. DEVEZE,i L'Espagne de Philippe IV, 1621—1665, II, p. 318.
61. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 72.
62. Ch. CARRIERE, ..., Marseille, viile morte..., p. 86—87.
63. Text de Fra Benedetto C.inquanta citat de R. QUAZZA, La Preponderanza spagnuola, Milano, 1850, p. 59.
64. E. CARPENTIER, Vne Viile devant la peste..., p. 100.
65. S. GUILBERT, „A Châlons-sur-Marne..." în Annales, E.S.C., nov.—dec. 1968, p. 1285.
66. [Sursa citatelor omisă în ediţia originală a lucrării lui J. Delumeau]. (N. tr.).
67. A. MANZONI, Les Fianeis, II, p. 56; Ch. CARRIERE, ..., Marseille, viile morte..., p. «1. 346

68. A MANZONI, Les Fiances, II, p. 58.
69. Text citat de L. CHEVALIER în Le Cliolera, la premi ere epidimie du XIX-e siecle (bibliotheque de la râvolution

de 1848, t. XX), La Roche-sur-Yon, 1958, p. 5.
70. Ibid., p. 93.
71. J.-N. BIRABEN, „La peste ...", in Le Concours medical, 1963, p. 786.
72. BOCCACE, Le Decameron, p. 18.
73. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 24—25.
74. Ch. CARRIERE,..., Marseille, viile morte..., p. 66.
75. L. CHEVALIER, Le Cholira..., p. 15.
76. B. BENNASSAR, Recherches.... p. 52 şi 58.
77. M. DEVEZE, L'Espagne de Pfiilippc IV, 1621—1665, II, p. 318.
78. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 6(5.

79. Ibid., p. 122.
80. Documente inedite în posesia D-lui Jean Torrillion care a avut amabilitatea să mi le comunice.
81. H. MOLLARET şi J. BROSSOLLET, „La peste, source...", p. 30.
82. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 99.
83. Fco de SANTA-MARIA, Historia..., p. 270—2/2.
84. A. MANZONI, Les Fiancăs, II, p. 105.
85. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 134.
86. Ch. CARRIERE, ... Marseille, viile morte..., p. 104; apoi L. CHEVALIER, Le Cholera..., p. 131.
87. A. MANZONI, Les Fiances, II, p. 77: text deRipamonti, De peste quae fecit anno 1630, Milano, 1940, p. 81.
88. Ch. CARRIERE, ..., Marseille,viile morte .... p. 78—79.
89. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 70.
90. Ibid., p. 59.
91. Ibid., p. 145.
92. Ch. CARRIERE, ..., Marseille, viile morte..., p. 124.
93. Ibid., p. 109.
94. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 68.
95. Ch. CARRIERE,..., Marseille, viile morte..., p. 82.
96. A. PAFE, CEuvres, ed. P. Tartas, Paris, 1969 (după ed. din 1585), III, p. VIIIc XLV. Pe această temă, J.-N. BIRA

BEN, Les Ilommcs..., II, p. 37—38.
97. LE MAISTRE, Conseil prtscrvatlf et curatif des fievres pestilentes, Pont-â-Mousson, 1631, p. 62.
98. M. BOMPART, Nouveau Chasse-Peste, Paris, 1630, p. 6.
99. L.-A. MURA TOR I, Vel governo della peste, e delle ma niere di guardarsene, Modena, 1714, p. 329. Cf. şi p. 328—336 şi 408—415. îi mulţumesc lui B. Bennassar pentru a-ml îi atras atenţia asupra acesttti text.

100. Citat de L. CHEVALIER, Le ChoUra..., p. 45.
101. Cr. H. MOLLARET şi J. BROSSOLET, „La peste, souree...'', p. 40—41.
102. A. PARE, CEuvres, III, p. VIIICXLIV—XLV.
103. M. BOMPART, Nouveau Chasse-Peste, p. 39.
184. THUCYDIDE, Guerre du Piloponnese, II, cap. LII. Trad. J. Voilquin, Paris, 1966, I, p. 143. 105. BOGCACE, Le Dicamiron, p. 10.

10G. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 30—31.
107. Gh. CHARRIERE, ..., Marseille, viile morte .... p. 110*
108. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 60—61.
109. J.-N. BIRABEN, „La peste ...", în Le Concours medical, 1963, p. 789.
110. THUCYDIDE, Guerre du Peloponnese, II, cap. LIII, p. 143—144.
111. BOCGACE, Le Decameron, p. 10.
112. Tli. GUMBLE, La Vie du general Monk, trnd. franc, Rouen, 1672, p. 265.
113. Cf. W. L. LAN GER, „The Next Assignraent" ,în Ame- ■ rican Historical Review, ian. 1958, p. 298.
114. Ch. CARRIERE, ..., Marseille, viile morte .... p. 102—103.
115. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 139—140.
116. Ibid., p. 141.
117. Ibid., p. 55, 71 şi 98.
118. Ibid.,p. 72.
119. MONTAIGNE, Les Essais, III, cap. XII (ed.Thibaudet, p. 290—291).

120. M. DEVEZE, L'Espagne de Philippe IV, 1621—1SS5, II, p. 318.
121. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 58.
122. A. MANZONI, Les Fiances, II, p. 77.
123. D. DEFOE, Journal ... de la peste, p. 38.
124. Ibid., p. 86.
125. Ibid., p. 95, 131—143 şi 144.
126. S. PEPYS, Journal, ed. H. W. Wheatley, V, p. 65 (3 sept. 1665).
127. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 57.
128. Cf. E. MALE, L'Art religieiix de la fin du Moyen Age, Paris, 1908, p. 375 şi urm., şi 423 şi urm.; J. HUIZINGA, Le Dâclin du Moyen Age,p. 141—155; M. MEISS, Painiing in Florence ..., cap. II; A. TENENTI, La Vie et la mort ă travers l'arl du XV-e siecle, Paris, 1952, şi indicaţiile biblio grafice care figurează în W. L. LANGER, „The New Assign-ment", p. 297.
129. H. MOLLARET şi J. BROSSOLLET, „La peste, source...", p. 70—76.
130. Ibid., p. H.
131. Fr. VIATTE, „Stcfano Della Bella: le cinque morţi", în Arte illustrata, 1972, p. 198—210.
132. Despre toate acestea, H. MOLLARET şi J. BROSSOL LET, „La peste, source...", p. 13—26.
133. Citat în J. ROUSSET, Anthologie de la poâsie baroque francaise, Paris, 2 voi., 1968, II, p. 148.
134. Cf. U. RUGGERI, „Disegni del Grechetto", în Critica d'arte, 1975, p. 33—42.
135. B. BENNASSAR, L'Ilomme espagnol, Paris, 1975, p. 187.
136. FREOUR..., „Reactions des populations ...", în Rcvue de psychologie des peuples, 1960, p. 72.
137. BENAERTS, ... Choix de textes ..., p. 33—35. 350

138. Citat în J. JANSSEN, L'AUemagne et la Râforme,Vll, p. 106.

139. B. BENNASSAR, Reeherches..., p. 56.
140. A. MANZONI, Les Fiances, II, p. 75. !
141. G. GALASSO, Napoli spagnuota ..., p. 45. i
142. Ch. CARRIERE,..., Marseille, viile morte ..., p.87— 88.
143. Ibid., p. 100.
144. Samlliche Wcrke (ed. Erlangen-Frankfurt), XXII, p. 327—336.
145. F.P. WILSON, The Plague .... p. 159.
146. J. W. JOHNSSON, Storia della peste..., p. 66—67.
147. Citat în M. MOLLAT, Genese medievale..., p. 40.
148. BOCCACE, Le Decameron, p. 11.
149. J. JANSSEN, L'AUemagne et la Riforme, VII, p. 412.
150. J. W. JOHNSSON, Storia della peste..., p. 27.
151. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 95.
152. Ch. CARRIERE, ..., Marseille, viile morte..., p. 79.

153. BOCCACE, Le Decameron, p. 10.
154. Ci. mai ales A. MANZONI, Les Fiances, II, p. 73—76; Ch. CARRIERE, ..., Marseille, viile morte ...,p.77,93— 94.
155. D. DEFOE, Journal ...de la peste, p. 30—31 şi 73—74.
156. Toate aceste informaţii adunate de J.-N. BIRABEN, Les Hommes..., I, p. 175.
157. BENAERTS..., Choix de texles ..., p. 34—35.
158. B. BENNASSAR, Reeherches..., p. 56.
159. A. MANZONI, Les Fiancâs, II, p. 76—77.
1G0. Tadino citat de A. MANZONI, LesFiances, II,p.63—64.
161. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 149.
1G2. Ch. CARRIERE, ..., Marseille, viile morte, p. 103.
163. Ibid., p. 88—98.
164. Ibid., p. 100.
165. J. W. JOHNSSON, Storta della peste, p. 13.
166. Citat în M. MOLLAT, Genese midUvale ..., p. 42. Cf. şi J.-N. BIRABEN, Les Hommes..., II, p. 9—14.
167. P. MARCELLIN, Trăită de peste, Lyon, 1639, p. 6.
168. M. BOMPART, Nouveau Chasse-Peste, p. 3.
169. Ch. CARRIERE, ..., Marseille, viile morte..., p. 161.

170. BENAERTS ..., Choix de texles .... p. 34—35.
171. BOCCACE, Le Dicameron, p. 8.
172. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 33—35.
173. Cf. E. WICKERSHEIMER, „Les accusations d'empoisonnement portees pendant la premiere moitie du XIV-e siecle contre les lepreux et les Juifs; leur relations avec les epidemies de peste", al IV-lea Congres internaţional de istoria medicinii (Bruxelles, 1923), Antwerpen, 1927, p. 6—7.
174. Ibid., p. 1.
175. Ibid., p. 4—5.
176. A. LOPEZ de MENESES, „Una consecuencia de la Peste Negra en Cată luna: el pogrom de 1348", în Se farad, Madrid-Barcelone, 1959, anul XIX, fasc. I, p. 92—131. Cf. şi A. UBIETO-ARTETA, „La Peste Negra en la Peninsula iberica", în Cuadernos de Hisloria, Madrid, 1975, p. 47—67.
177. BENAERTS şi SAMARAN, Choix de lexles ..., p.33—35.

178. A. LOPEZ DE MENESSES, „Una consecuencia ...", p. 93.
179. B. BENNASSAR, Rechercttes.... p. 49.

180. R. BABHREL, „Epidemie et terreur", în Annales historiques de la Revolution franţaise, XXIII, 1951, p. 139.
181. J. W. JOHNSSON, Storia della peste..., p. 19.
182. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 21.
183. Anecdotă reluată de A. MANZONI, Les Fiances, II, p. 70.
184. Cf. A. MANZONI, Les Fiances, II, p. 171.
185. Toate aceste informaţii în E. W. MONTER, „Witchcraft in Geneva", în Journal of Modern Histonj, voi. .v'XLIII, nr. 1, martie 1971, p. 183—184.
186. R. BAEHREL, Epidemie et terreur..., p. 114—115.
187. Sămtliche Werke (ed. Erlangen), XXII, p. 327—336.
188. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 126—127.
189. Ibid., p. 41.
190. Succesiv, LUTHER, Sămtliche Werke, XXII; A.

PARfî, Textes choisis, p. 155; D. DEFOE, Journal... de la i peste, p. 63.
191. L. GHEVALIER, Le Cholera..., p. 19.
192. Aceleaşi referinţe ca la nota 190.
193. H. RENAUD, „Les maladies pestilentielles dans l'orthodoxie islamique", în Bulletin de l'institut d'hygiene du Maroc, III, 1934, p. 6.
194. A. PARE, (Euvres, III, p. VIIIC CXXIX.
195. T. VICARY, The English Mans Treasure, 1613, p. 223.
196. D. DEFOE, Journal... de la peste, p. 167.

197. Ibid., p. 62.
198. Ch. CARRIERE,..., Marseille, viile morte..., p. 76.
199. L. CHEVALIER, Le Cholera..., p. 136.
200. Acest text şi informaţiile care preced ÎnF. P. WILSON, The Plague in Shakespeare's London, p. 138—139.
201. Această identificare şi informaţiile care urmează în H. MOLLARET şi J. BROSSOLET, „La peste, source...", p. 97—99.
202. Cf. distincţiile lui B. BENNASSAR, Recherches..., p. 55. Cf. şi asupra procesiunilor, J.-N. BIRABEN, Les Hommes ..., II, p. 65—69. -
203. A. MANZONI, Les Ftancâs, II, p. 69. ;
204. J. W. JOHNSSON, Storia della peste..., p. 23. J
205. Ch. CARRIERE, ..., Marseille, viile morte..., p. 123.
206. J. BLANCO-WHITE, Cartas de Espana, Madrid, 1972, p. 164—165. îi mulţumesc lui B. Bennassar pentru a-mi fi atras atenţia asupra acestui document.
207. J.-N. BIRABEN, Les Hommes..., p. 56—57.

208. Ibid., p. 71—72.
209. J. W. JOHNSSON, Storia della peste... ,p. 23.
210. Citat în H. MOLLARET şi J. BOSSOLET, „La peste, source ...", p. 79.
211. Cf. Vita sandi Rochi, auctore Fr. Diedo, în Acta sanetorum, august, III, p. 399—407 şi Acta brevoria, auctore

anongmo, ibid., p. 407—410. Referinţe amabil comunicate de părintele W. Witters. 352

212. D. DEFOE, Journal... de la pesle, p. 167.
213. Ch. CARRIERE, ..., Marseillc, viile morte..., p. 118.
214. BENAERTS ..., Choix de textes..., p. 34—35. .a

CAPITOLUL IV. f

1. Y.-M. BERCE, Histoire des Croquants..., II, p. 674—' 681.
2. D. MORNET, Les Origines inlellecluelles de la RevoluUon francaise, Paris, ed. a 2-a, 1934, p. 443—446.
3. G. RUDE, The Crow inHistory, 1130—1848, New York—London, 1964, p. 35. Cf. şi Violence and Civil Disorder in Italian Cities, 1200—1500, ed. L. Martines, Berkeley, 1972.
4. N.Z. DA VIS, Society and Cullure in Early Modern France, Stanford (Cal.), 1975, p. 152—187 cu bibliografie, p. 315—316.
5. G. LEFEBVRE, La Grande Peur de 1789, Paris, 1932, p. 61. Cartea lui G. LEFEBVRE se completează cu studiile lui H. DINET, „La Grande peur en Hurepoix", în Paris et Ile-de-France, t. XVIII—XIX, Paris, 1970, p. 99—204, şi „Les Peurs du Beauvaisis et du Valois, juillet 1789", în ibid., t. XXIII—XXIV, 1972—1973, p. 199—392. Autorul insistă asupra diversităţii fricilor şi a repartizării lor geografice inegale. Concomitenta panicilor autorizează totuşi folosirea expresiei „Marea Frică".
6. G. LE BON, La RevoluUon francaise et la psychologie des foules, Paris, 1925, şi Psychologie des ţoules, Paris, ed. din 1947.
7. M. GARDEN, Lyon et les Lyonnais au XVIII-e stecle, Paris, p. 582—592.
8. Folosesc aici o analiză prezentată la seminarul meu de D-na Laurence FONTAINE.
9. Lucrarea lui E. J. HOBSBAWN, Les Primitifs de la revolte dans l'Europe moderne (ed. franc. 1963), permite de asemenea această privire retrospectivă.

10. E. MORIN, La Rumeur d'OrUans, Paris, 1969, p. 108.
11. R.-H. TURNER, „Collective behavior", în Handbook of Modern Sociology, ed. R.E.L. Faris, Chicago, 1964, p. 398.
12. Ouest-France, 7 martie 1975.
13. E. MORIN, La Rumeur..., p. 11—116.
14. Pentru a nu încărca bibliografia trimit doar la D-l I. PEREIRA de QUEROZ, Reforme et revolution dans les societes traditionelles: histoire et ethnologie des mouvements messianiques, Paris, 1968.
15. Ibid.,p. 81—87. Cf. şi E. J. HOBSBAWN, Les Primitifs de la revolte, p. 73—91.
16. Ibid., p. 139.
17. Ibid., p. 72—75. Cf. şi H. CANTRIL, The Psychology of Social Movements, New York, 1948, p. 139—140.
18. Cf. în special P. LAWRENCE, Le Culte du cargo, Paris, 1974, şiP. WORSLEY, Ellesonnera la trompette, Paris, 1977.
19. Cf. în special J. MACEK, Jan Hus et les traditions I hussites, Paris, 1973, R. FRIEDENTHAL, Hiritique et rebelle.

Paris, 1977, precum şi M. MOLLAT şi Ph. WOLFF, Ongles bleus, Jacques et Ciompi. Les revolulions populaires aax XlV-e et XV-e siecles, Paris, 1970, p. 251—270.
30. Cf. monografia lui F. GRAUS, Mitskă chudina v dobg pfedlmsitski („Sărăcimea oraşelor în epoca prehusită"), Praha, 1949.
21. De exemplu în Germania înajunulrăzboaielor ţărăneşti. Cf. în legătură cu acest subiect J. JANSSEN, La Civilisation en Allemagne depuis la fin du Moyen Age jusqu'au commen-cement de la guerre de Trente Ans, 9 voi., Paris, 1887—1914: II, p. 439—446.
22. J. MACEK, Jan Hus ..., p. 127.
23. Ibid., p. 139.
24. N. COHN. Les Fanaliques de VApocahjpse, Paris, 1962, p. 243—260.
25. Ph. DOLLINGER, Hisloire de l'Alsace, Toulouse, 1970,

p. 212—213.
26. Fr. ENGELS, La Guerre des paysans en Allemagne, trad. E. Bottigelli, Paris, 1974, p. 55.
27. Citat în N. COHN, Les Fanatiques .... p. 247—248.
28. Citat in ibid., p. 268. V. în această carte bibliografia p. 336—337. Cf. şi J. LECLER, Histoire de la toUrame au sitele de la Reforme, 2 voi., Paris, 1955: I, p. 213—215.
29. Expresia lui M. LE LANNOU în Demenagement du territoire, Paris, 1957.
30. J. FROISSART, Chroniques (ed. Societe Histoire de France, 1874), V, (1356), p. 60 şi 71.
31. Cf. M. MOLLAT şi Ph. WOLFF, Ongles bleus, Jacques et Ciompi..., p. 116—118.
32. Cf. mai ales L. MIROT, Les Insurrections urbaines au debut du regne de Charles VI, Paris, 1906.
33. J. FROISSART, Chroniques, X (1381), p. 95.
p. 77.
V (1357), p. 94—95.
34. Cf. G. LEFEBVRE, La Grande Peur de 1789, H. DINET, cele două lungi articole citate în nota 5.
35. Apropiere stabilită de Y.-M. BERCE, Hisioire des croquants, II, p. 694 şi Croquanlset nu-pieds, Paris, 1974, p. 168.
36. N. WACHTEL, La Vision des vaincus. Les Indlens da Perou devant la conquite espagnole, Paris, 1971, p. 272—273. Cf. şi J. NEUMAÎSN, Revoltes des Indiens Tarahumars(162S—1124), trad., introd. şi comentarii de L. Gonzales, Paris, 1969, mai ales p. 61.
37. Cuvinte ale deputatului Cravioto citate în J. A. MEYER, Apocahjpse et revolution au Mexique. La guerre des cristeros 192S—1929, Paris, 1974, p. 42.
38. N. WACHTEL, La Vision ..., p. 275—276. .n
39. J. NEUMANN, Revoltes..., p. 61 U
40. J.-A. MEYER, Apocalypse
41. J. FROISSART, Chroniques
42. Ch. PORTAL, „Les insurrections des Tuchins", în 4nnales du Midi, 1892, p. 438—439.

43. F. CHABOD, „L'Epoca di Carlo V" în Storia di Milano, IX, p. 392. Populaţiile fugeau mai ales în ţinutul venet Învecinat. -. .-■.: a ,, ■' ' ,.■ -■

44. Don J. VAISSETTE, Histoire generale du Languedoc, ed. din 1889, XII, col. 1280—1282.
45. H. J. von GRIMMELSHAUSEN, Les Aveniures de Simpltcius Simplicisstmus, trad. M. Colleville, Paris, 1963, I, p. 59.
46. Scrisoare a D-nei de Sevigne din 5 ian. 1676 în P. CLEMENT, La Poliee sous Louts XIV, Paris, 1886, p. 314. Gf. Y.-M. BERCE, Histoire des croquants ..., I, p. 63.
47. Y.-M.BERCE, Histoire des croquants..., I, p. 63.
48. Ibid., id.
49. M. MOLLAT (sub coord. lui), Histoire de L'Ilc-de-France, Toulouse, 1971, p. 289.
50. Y.-M. BERCE, Histoire des croquants..., p. 549—550.
51. Ibid., p. 562.
52. Ibid., p. 549.
53. J. DELUMEAU, Vie iconomique et sociale de Rome dans laseconde moitii du XVI-e siecle, 2 voi., Paris, 1957—1959: II, p. 542—543. Cf. şl F. BRAUDEL, La M&diterranee et le nwnde miditerranien â l'ipoque de Philippe II, 2 voi.. Paris, ed. a 2-a, 1966: II, p. 75—96.
54. G. ROUPNEL, La Viile et lacampagne au XVII-e sitele. Etude sur les populations du pays dijonnais, Paris, 1955, p. 12.
55. J. DELUMEAU, Vie tconomique .... II, p. 564.
58. J.-P. GUTTON, La SocUU et lespauaresen Europe (XVI-e — XVIII-e siecle), Paris, 1974, p. 27—30.
57. F. BRAUDEL, La Mtdtterrante .... II, p. 81.
58. R. MOUSNIER, Fureurs pagsannes. Les paysans dans les revoltes du XVII-e sticle (France, Russie, Chine), Paris, 1967, p. 165. J.-P. GUTTON, La SocUte..., p. 31.
59. R. COBB, La Protestation populaire en France, 1789—1SS0, Paris, 1975, p. 315.

60. J. LEBEAU, Salvator mundt: l'exemple de Joseph dans le theâtre allemand du XVI-e siecle, 2 voi., Neuwkoop, 1977: I, p. 367 şi 477.

61. R. MANDROU, Introduction ă la France moderne, Paris, 1961, p. 28—35 şi p. 64.

62. P. GOUBERT, Louis XIV et vingt millions de Francais, Paris, 1966, p. 167.

63. A.-M. PUIZ, „Alimentation populaire et sous-alimenta-tion au XVII-e siecle. Le cas de Geneve et de sa region", in Pour une hisloire de l'alimentaiion (sub coord. lui J.-J. HEMARDINQUER), Paris, 1970, p. 143.

64. Ibid., p. 129 şi 140.

65. Cf. MESSANCE, Recherches sur la population, 1756: „Anii cînd grîul a fost mai scump au fost şi cei cînd morta litatea a atins cotele cele mai ridicate, iar bolile au devenit mai frecvente". Citat de R. MANDROU, La France aux XVII-e et XVIII-e siecles, ed. a 3-a, 1974, p. 99.

66. Arh. naţ. P. 1341, fasc. 280 şi urm. Citat In M. MOLLAT (sub coord. lui), Etudes ... sur la pauvreU ..., II, p. 604.

67. In franceză „bran", ţărîfă grosieră.

68. M. MOLLAT (sub coord. lui), Etudes ... sur la pauvrett .... II, p. 605.

355 69. J. DELUMEAU, Vie economique.... II, p. 622. .JJ

70. A.-M. PUIZ, „Alimentation ...", p. 131.

71. Fr. LEBRUN, Les Hommes el la mort..., p. 338.

72. Jbtd., p. 339.

73. Ibtd., p. 345.

74. H. PLATELLE, Journal d'un curi de campagne au XVII-e sticle, Paris, 1965, p. 90—94, citat în P. GOUBERT, L'Ancten Rtgime, 2 voi., Paris, 1969—1973: I, p. 49—50.

75. A. MALETşi J. ISSAC, XVII-e et XVIII-esiecle, Paris, 1923, p. 113, citîndu-lpeA. FEUILLET, La Misere au temps de la Fronde et salnt Vtncent de Paul, Paris, 1868.

76. Ibid., id.

77. G. ROUPNEL, La Vtlle..., p. 32.

78. Cf. R. MANDROU, Inlroduction ..., p. 34. Ea era frec- ' ventă în Europa centrală în Evul Mediu: F. GURSCHMANN, Hungersnote im Mittelalter, Leipzig, 1900.

79. H. de VILLALOBOS, Somme de theologle morale et cano- nique, trad. franc. 1635, cap. X. Motivări ale antropofagiei şi înAZPICUELTA, Abrtge du manuel..., trad. franc. 1602, p. 271, şi înE. SA, Les Aphorismes des confesseurs, trad.franc. 1601, articolul „Manger".

80. P. GOUBERT, Beauvais et le Beauvaisis de 1600 ă 1130, Paris, 1960, p. 76—77.

81. Cf. F. BRAUDEL, Civtlisation maUrielle ..., Paris.l 1967, I, p. 89—91. !>s

82. A.-M. PUIZ, „Alimentation...", p. 130—131.

83. Fr. LEBRUN, Les Hommes et la mort..., p. 340. >JS

84. G. GOUBERT, Beauvais..., p. 609. 'B

85. Y.-M. BERCE, Htstoire des croquants..., II, p. 538>'- şi pentru ce urmează p. 538—548. %

86. R. MANDROU, Introductton ... p. 34—35. '*

87. Cf. E. FAURE, La Dtsgrâce de Turgot, Paris, 1961, p. 195—293.

88. G. LEFEBVRE, La Grande Peur ..., p. 105; cf. şi p. 146—148. Studiile lui H. DINET (cf. nota 5) confirmă numărul mare de răzmeriţe frumentare în regiunea parizi ană în iulie 1789.

89. R. COBB, Terreur et subsistances, 1193—1195, Paris, 1965, p. 257—293.

90. C.S.L. DAVIES, Rivoltes populaires..., p. 31—32. ■'

91. Y.-M. BERCE, Hisloire des croquants... II, p. 690.

92. M. MOLLAT şi Ph. WOLFF, Ongles bleus ..., p. 190.

93. C.S.L. DAVIES, Rivoltes populaires .... p. 53—54. A. FLECHTER, Tudor Rebellions, p. 17—20.

94. C.S.L. DAVIES, Rivoltes populaires..., p. 54.

95. Ibid., p. 53.

96. L. MIROT, Les Insurreclions urbaines..., p. 3—4 şi 87—94.

97. Y.-M. BERCE, Croquants et nu-pieds, p. 19—43.
98. M. FOISIL, La Rtvolle des nu-pieds et les rivolles normandes de 1639, Paris, 1970, p. 156—158.
99. Ibid., p. 158—160.
100. Y.-M. BERCE, Hisioire des croquants..., I, p. 403.
101. Ibid., p. 476.

102. R. MOUSNIER, Fureurs paysannes..., p. 123—156.
Y.-M. BERCE, Histoire des croquants..., p. 53—82.
103. Art. 5 din Codul ţărănesc.
104. Pentru Provenţa, cf. teza lui R. PILLORGET, Les Mouvements insurrectionnels de Provence entre 1596 et 1715, Paris, 1976.
105. B. PORCHNEV, Les Soulevements populaires en France de 1623 ă 1648, Paris, 1963, p. 427.
106. P. GOUBERT, L'Ancten Regime, II, p. 126.
107. Citat în Y.-M. BERCE, Histoire des croquants..., I, p. 322.

CAPITOLUL V.

1. A. FLECHTER, Tudor Rebellions, p. 38.
2. Ibid., p. 33.
3. Ibid., p. 49.
4. C. HEUYER, Psychoses collectives et suicides collectifs, Paris, 1973, p. 40. Cf. şiF. GAMBIEZ, „Lapeur etlapanique dans l'Ixistoire", în Memoires et Communications de lacommtssion francaise mllitaire, I, iunie 1970, p. 115.
5. M. GARDEN, Lyon et les Lyonnats..., p. 585—586.
6. E.-J.-F. BĂRBIER, Journal d'un bourgeois deParis sous le regne de Louis XV, textes choisis par Ph. Bernard, Paris, 1963, p. 218—219.
7. Ibid., p. 223.
8. J. KAPLOW, Les Noms des rois. Les pauures de Paris ă la veille de la Revolulion, Paris, 1974, p. 55.
9. ALLETZ, Dietionnaire de police moderne pour toute la France, Paris, 1823, 4 voi. Aici, I, p. 22.

10. Toate aceste informaţii în Y.-M. BERCE, Histoire des croquants..., II, p. 622—624.
11. Ibid., id.
12. Y.-M. BERCE, Histoire des croquants..., I, p. 300.
13. Ibid., p. 317.
14. Ibid., p. 324.
15. M. FOISIL, La Rivolte..., p. 156—178.
16. R. MOUSNIER, Fureurs paysannes, p. 138—140.
17. Y.-M. BERCE, Histoire des croquants..., I, p. 228.
18. Le Journal d'un bourgeois de Paris sous le regne de Francots I-er (1515—1536), ed. V.-L. Bourrilly, Paris, 1920, p. 162.
19. Ibid., id.
20. Ibid., p. 164.
21. Ibid., p. 148.
22. R. H. TURNER, Handbook.... p. 397.

23. Ibid., p. 393.
24. A. STORR, L'Instinct.... p. 100—108.
25. A, METRAUX, Religion et magies indiennes d'Amerique du Sud, Paris, 1967, cap. III.
26. Povestire de Tavannes citată dej. ESTEBE, Tocsin .... p. 137. în legătură cu masacrul din noaptea Sfîntului Barto-
>7 Jomeu, care trebuie repus în adevăratul său context, cf..

lucrarea esenţială La Saint-BarthHemy ou les Rtsonanees d'un massacre, Neuchâtel, 1976, de Ph. JOUTARD, J. ES-TEBE, E. LABROUSSE, J. LECUIR. Mai ales p. 22, 30, 33, 41, 45, 51 (tn această pagină din urmă se face apropierea cu masacrele practicate de populaţia Tupinamba).
27. Memoriile lui Claude Haton publicate în 1857, citate In J. ESTEBE, Tocstn..., p. 82.
28. Mtmoires de l'estat de la France sous Charles IX, fără specificare de Ioc şi dată (lucrare protestantă), p. 205.
29. G. LEFEBVRE, La Grande Peur, p. 87.
30. Fr. FURET şi D. RICHET, La Rivolutton francalse. Paris, 1973, p. 135.
31. Deşi răzmeriţele au fost mai numeroase decît crezuse G. vLefebvre, mai ales în Hurepoix. .')

32. Această informaţie şi cele care urmează în P. CARON, Les Massacres de seplembre, Paris, 1935, p. 366. ■*
33. Ibtd., p. 367—368.
34. Ibid., p. 102. «:
35. Documente citate In ibtd., p. 450—451.> ?
36. Y.-M. BERCE, Histoire des croquants, II, p. 543.
37. Ibid., I, p. 432. !
38. Ibid., I, p. 324, şi M. FOISIL, La Răvolte, p. 271.
39. E. LE ROY-LADURIE, Les paysans..., I, 497. ;
40. Y.-M. BERCE, Histoire des croquants, II, p. 585. *
41. Ibid., II, p. 621. \
42. Y.-M. BERCE, Histoire des croquants..., p. 73. t-
43. Cf. mai ales N.Z. DAVIS, Society and Culture ...,p. 27—" 28, 88, 146 şi urm., 175—183, E.P. 314. THOMSON, „The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", în Past and Present, febr. 1971, p. 115—117, şi O. HUFTON, „Women in Revolution, 1789—1796", în ibid., noiembrie 1971, p. 39 şi urm.
44. N.Z. DAVIS, Society..., p. 88.
45. R. COBB, La Protestation populaire..., p. 158.
46. Cf. N.Z. DAVIS, Society..., p. 154, şi 315—316 pentru trimiterile bibliografice la G. RUDE, E. J. HOBSBAWN, E. P. THOMPSON, Ch. TILLY, E. LE ROY-LADURIE; listă la care trebuie adăugat Y.-M. BERCfî, Guillaume PARADIN, Mimoires de Vhlstoire deLyon, Lyon, 1573, p. 238.
47. E. LE ROY-LADURIE, Les Paysans ..., I, p. 394—399.
48. Cf. Consideraţiile utile în continuare în această privinţă ale lui G. LE BON, Psychologle des foules, ed. din 1947, p. 78—92.
49. Despre rolul măcelarilor: M. MOLLAT şi Ph. WOLFF, Onglesblem ...,p. 231.
50. Totuşi, problematică nouă ce se întîlneşte cu a mea în N. Z. DAVIS, Sociely ...,p. 152—156,164—167,170—180.
51. G. LAMBERT, Histoire des guerres de Religton cn Provence, 1530—1598, reed. Nyons, 1972, I, p. 146, Cf. şi Ph. JOUTARD ..., La Saint-Barthflemy ..., p. 33 şi D.

RICHET, „Aspects socioculturels des conflits religieux â Paris dans la seconde moitie du XVI-e siecle", în Annales, E.S.C., 1977, p. HO—111.
52. N. Z. DAVIS, Society..., p. 165—166. 358

53. Histoire de Toulouse (sub îndrumarea lui Ph. WOLFF), Toulouse, 1974, p. 276.
54. J. ESTEBE, Tocsin ..., p. 98—99.
55. Mâmoires de l'eslat de la France..., p. 247.
56. N. Z. DA VIS, Socicly ..., p. 167.
57. Ibid., p. 152—153 şi 167.
58. Ibid., p. 165.
59. Citat în P. BEUZART, La Repression ă Valenciennes..., p. 25. Correspondance de Marguerite de Parme auec Philippe II, I, p. 176.
60. Dosarul de mai jos prezentat de D-na Deyon şi A. Lottîn la seminarul meu, va constitui materia primă a unei cărţi ce urmează să apară la Hachette). Cf. şi E. de MOREAU, Histoiredel'Egliseen Belgique, Bruxelles:V, 1952, p. 122—128.
61. M. FOISIL, La Revolte..., p. 203—206.
62. Y.-M. BERCE, Histoire des croquants ..., 1, p. 369.
63. Ibid., I, p. 422—423.
64. Ibid., II, p. 666.
65. R. MOUSNIER, Fureurs paysannes, p. 146.
66. Y.-M. BERCE, Histoire des croquants..., II, p. 666.
67. M. GENDROT, Saint L.-M. Grignion de Montfort, (Euvres completes, Paris, 1966: imnul CVIII, p. 1461.

68. Ibid., p. 1460.
69. Ibid., imnul CI, p. 1419.
70. Fr. CHEVALIER, L'Amerique latine, de Vindependance ă nos jours, Paris, 1977, p. 473.
71. Despre „împletirea aspectelor festive şi aleaspectelor derăzmeriţă", de exemplu în Franţa în 1790, cf. M. OZOUF, La Fete revolutionnaire, 1789—1799, Paris, 1976, p. 50.
72. Povestire în Memoires deFelix Platler. Cf. J. LECLER,

Hisloire de la tolerance au siecle de la Reforme, 2 voi., Paris, 1955: I, p. 225—226.
73. Citate în J. JANSSEN, L'Allemagne et la Reforme, VI, p. 9—10.
74. Ibid., p. 10.
75. P. BEUZAT, LaRepressionâ Valenciennes ..., p. 20.
76. G. LE MARCHAND, „Crises economiques et atmosphere sociale en milieu urbain sons Louis XIV", în Revue d'histoire moderne et conlcmporaine, 1967, p. 251.
77. Texte citate in Fr. PONTIEUX, Predictions ..., teză („maîtrise"), Universitatea Paris I, 1973, p. 98, şi păstrate la Bibi. Naţ., Paris, respectiv rezerva PS 149, 288, 215 şi 217.
78. Cf. F. de VAUX de FOLETIER, Miile ans d'histoire des tziganes, Paris, 1970.
79. Cf. B. GEREMEK, „Les Hommes sans maître. La marginalit6 sociale a l'epoquepreindustrielle", în Diogene, avril—juin 1977, mai ales p. 32.
80. Cf. P. A. SLACK, „Vagrants et vagrancy in England, 1598—-1664", în Economic History Revtew, seria a 2-a, XXVII, 1974, p. 366. B. GEREMEK, „Les Hommes sans maître ...", p. 45.
81. Despre toate acestea cartea capitală a lui B. GEREMEK •9 Les Marginaux parisiens aux XIV-e et XV-e siecles, Paris,

1976, p. 29—38 şi 208—222. Cf. şi M. MOLLAT, Les Pauvres au Moyen Age, Paris, 1978, mai ales p. 235—303.
82. N. VERSORIS, Livres de ralson de me N. Versoris (1519—1530), ed. G. Fagniez, Paris, 1885, p. 36 citat în J.-P. GUTTON, La Soetiti el les pauvres: l'exemple de la gtntraliie de Ltjon, 1534—1789, Paris, 1971, p. 229. Despre creşterea fricii de săraci, cf. şiM. MOLLAT (sub coord. lui), Eiudessur l'histoire de la pauvrete (Moyen Age-XVI-e siecle), 2 voi., Paris, 1974: II, p. 542—546.
83. C.S.L. DAVIES, „Revoltes populaires en Angleterre", în Annales, E.S.C., 1969, p. 46—48.
84. Citat în Y.-M. BERCE, Histoire des croquants, I, p. 251.

85. Despre acest subiect v. excelentul articol al lui B. GEREMEK, „Criminnlite, vagabondage, pauperisme: la marginalite â l'aube des Temps modernes", în Revue d'histoire moderne etcontemporaine, XXI, juil.—sept. 1974, p. 337—375.
86. A. PARE, CEuvres, ed., P. de Tartas, p. MLIII. Citat în R. CHARTIER, „Les elites et les gueux. Quelques represen-tations (XVI-e—XVII-e siecle)", în Revue d'histoire modeme ei contemporaine, p. 379.
87. B. GEREMEK, „Criminalite, vagabondage...", p. 357.
88. G. HERMANT, Discours chrestien pour le Sureau des pauvres de Beauvais, 1654, p. 5.
89. Aceste informaţii în B. GEREMEK, „Criminalite, vagabondage...", p. 354>—356 (cu bibliografie) şi în E. M. LEONARD, The Early History of English Poor Relief, Cam-bridge, 1900, reed. Londra, 1965, p. 80 şi urm.
90. J.-P. GUTTON, La SocUU el les pauvres..., genâraltli de Lyon ..., p. 200—201. Cf. şi în M. MOLLAT, Etudes sur Vhisloire de la pauorett, II, p. 539—542 (criminalitatea de grupuri).
91. Ibid., p. 207—209.
92. Citat de J. KAPLOW, Les Noms des rois ..., p. 229—230.
93. G. LEFEBVRE, La Grande Peur, passim, şi H. DINET, „Les peurs du Beauvaisis et du Valois", mai ales p. 257—274.

CUPRINS

; M.
i ■■-«;■>; :«Î»J :

-------------------------------------- volumul 2 ---------------------------------

—

■-AO.
JEAN

Jean Delumeau
frica
în occident
(secolele XIV-XVIII)
o cetate asediată
\/o\umu\ U
Traducere, postfaţă ţi note de MODEST MORARII)
EDITURA MERIDIANE BUCUREŞTI, 1986

Pe coperta i-

Pe

coperta

a iV-a-

Partea a doua
CULTURA 5' FRICA

VI.
„AŞTEPTAREA LUI DUMNEZEU*
1. Frici eschatofogice şi naşterea lumii moderne
Exploziile periodiee de frică suscitate de epidemiile de oiumă pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea, revoltele frecvente provocate în mare parte fie de teama de soldaţi şi de tîlhari, fie de ameninţarea foametei sau a fiscului au jalonat, după cum am văzut, o îndelungată perioadă din istoria europeană, întinsă de la sfîrşitul secolului al XIII-lea pînă la începuturile epocii industriale. în cadrul acestei jumătăţi de mileniu, se impune totuşi să individualizăm o seGvenţă de spaimă exacerbată — de la 1348 la 1660 — în cursul căreia nenorocirile s-au acumulat în mod deosebit în Europa, zdruncinând spiritele pentru o lungă perioadă: Giuma neagră care marchează în 1348 întoarcerea ofensivă a epidemiilor pustiitoare, răscoalele ce

se ţin lanţ de la o ţară la alta din secolul al XlV-lea pînă în secolul al XVII-lea, nesfîrşitul Război de o sută de ani, înaintarea îngrijorătoare a tureilor după înfrîngerile de la Kossovo (1389) şi Nieopole (1396) şi devenită alarmantă în secolul al XVI-lea, Marea Schismă — „scandalul seandalurilor" —, cruciadele împotriva husiţilor, decăderea morală a papalităţii pînă la redresarea operată de reformele 6

catolice, secesiunea protestantă cu toate sechelele ei — excomunicări reciproce, masacre şi războaie. Surprinşi de aceste coincidenţe tragice sau de necurmata succesiune a calamităţilor, oamenii vremii le-au căutat oauze globale şi le-au integrat într-un lanţ explicativ. Depăşind un nou palier, ajungem aşadar la nivelul reflecţiei — mai ales teologice — operată de epocă asupra propriilor ei frici. Această reflecţie s-a aflat ea însăşi la originea unor noi frici mai largi şi mai acaparatoare decît cele identificate pînă aiei. E însă un miracol al civilizaţiei occidentale faptul că a trăit toate a-ceste frici fără a se lăsa paralizată de ele. Căci nu s-a subliniat destul că spaima a convieţuit cu dinamismul, acesta fiind desemnat în general prin termenul de „Renaştere". Frica a suscitat şi antidoturile ei: ceea ce vom studia într-o lucrare ulterioară*.
Cercetarea istorică a măturat în bună parte legenda spaimelor anului o mie, întemeiată pe texte puţine la număr şi oricum posterioare înfricoşărilor pe care pretindeau că le evocă. „în tot secolul al X-lea, un singur personaj, scrie E. Pognon, acordă lumii regenerate de Cris-tos un termen de o mie de ani şi nimic nu ne permite să afirmăm că ar fi stîrnit multă îngrijorare1". In schimb, abia „la sfîrşitul secolului al XV-lea, în plin triumf al noului umanism, apare prima descriere cunoscută a spaimelor anului o mie2" sub pana benedictinului Trithemius (1462—1516), redactor al analelor mînăstirii din Hirsau. Trithemius era el însuşi un literat detaşat de rutinele scolasticii şi care descria cu condescendenţă spaimele unei epoci barbare. Să fie însă o întîmplare că legenda fricii anului o mie s-a născut la începutul epocii moderne? Nu cumva li s-au atribuit atunci contemporanilor lui Otto al III-lea

I

* Lucrare care a apărut în 1983 la editura Fayard sub titlul Le Peche et la Peur (La culpabilisation 7 en Occident — XUle-XVIUe sikcles). (N. tr.).

temeri care erau de fapt şi într-o mai mare măsură cele ale europenilor din secolele XIV— XVI?
Evident că europenii n-au aşteptat această perioadă zbuciumată pentru a-şi manifesta teama de venirea lui Anticrist şi de sfîrşitul lumii. Şi una şi alta au fost întotdeauna considerate de creştini ca certitudini şi sfîntul Augustin a consacrat toată cartea a XX-a din Cetatea lui Dumnezeu demonstrării că aceste două scadenţe sînt ineluctabile — căci numeroase texte sacre le anunţau — desigur fără a se putea prevedea într-un fel sau altul momentul exact. De-a lungul întregului Ev Mediu, Biserica a meditat asupra sfîrşitului istoriei omeneşti, aşa cum a fost profetizat în diferitele texte apocaliptice. Să ne amintim, printre alte mărturii în această privinţă, de cele vreo douăzeci de manuscrise spaniole din secolele X—XIII care ne-au păstrat Comentariul Apocalipsei, scris de călugărul Beatus din Liebana la sfîrşitul secolului al VIII-lea3. Celebra Apocalipsă de la Saint-Sever (secolul al Xl-lea), cu monştrii ei fantastici, este şi ea un manuscris ilustrat al Comentariului lui Beatus4. Cîte splendide biserici franceze din secolele XII şi XIII — la Autun, la Conques, la Paris, la Chartres, etc. —- au evocat la rîndul lor scena Judecăţii de apoi! Aceasta a furnizat de asemenea tema multor poeme latine, compuse înainte de perioada la care se referă studiul nostru, de Commodian din Gaza (secolul al III-lea), sfîntul Hilarie din Poitiers (sec. al IV-lea), sfîntul Pietro Damiani (sec. al Xl-lea), Petru Diaconul (sec. al Xl-lea), sfîntul Bernard (sec. al XII-lea), etc.5.

Cu toate acestea, istoricii apreciază în unanimitate că, începînd din secolul al XIV-lea, în Europa s-a produs o consolidare şi totodată o difuzare mai largă a fricii de sfîrşitul lumii. In acest climat de pesimism general cu privire la viitorul — fizic şi moral — al umanităţii trebuie reaşezat acel „scape cine poate" 8

lansat în 1508 de predicatorul Geiler, în catedrala din Strasbourg: „Cel mai bun lucru e să stai în cotlonul tău şi să-ţi vîri capul într-o gaură, legîndu-te să urmezi poruncile lui Dumnezeu şi să faci binele întru dobîndirea izbăvirii veşnice6". Geiler nu nutrea nici o speranţă în ameliorarea umanităţii; sfîrşitul unei lumi stricate constituia de acum înainte o perspectivă apropiată. în toamna Evului Mediu, scrie Huizinga, domneşte sentimentul general că „pieirea universală se apropie7". „Se pare, nota E. Mâle, că nioiodată ameninţările Apocalipsei h-au preocupat atît de mult sufletele . . . Ultimii ani ai secolului al XV-lea şi primii ani ai celui de al XVI-lea indică unul dintre momentele istoriei cînd Apocalipsa a stăpînit mai mult ca ori-cînd imaginaţia oamenilor8." E. Delaruelle, evo-cînd „interminabila Mare Schismă", nota eă ea a marcat „reîntoarcerea într-o epocă apocaliptică9". Iată şi alte opinii concordante citate de H. Zarnt în Aşteptarea lui Dumnezeu™. „Este fără îndoială incontestabil că mulţimea celor care cred că au auzit trîmbita zilei de pe urmă n-a fost niciodată atît de mare ca între 1430 şi 1530" (Stadelmann). „Oameni din lumea clerului, aminteşte la rîndul său A. Danet, au a-juns să organizeze dezbateri publice despre semnele sfîrşitului veacurilor (de ex., la Koln în 1479). Ei sperau astfel să lumineze şi să potolească spiritele11." Pretutindeni domneşte „o atmosferă de sfîrşit de lume" (J. Lortz). Consens impresionant al cercetărilor pe oare trebuia să-1 amintim, dar subliniind — ceea ce se omite deseori — că aceste spaime, mai reale decît cele inspirate de anul o mie, au trecut peste ruptura stabilită artificial între Evul Mediu şi Renaştere. Ele sînt contemporane cu naşterea lumii moderne.
Să concretizăm printr-o apropiere semnificativă această escaladă şi această dramatizare a aşteptărilor apocaliptice: la Salamanca, în „vechea catedrală", există o Judecată de apoi 9 din secolul al XII-lea, pictată pe un perete

I
:§
> -S 2
'O ^

lateral şi deci inegal vizibilă din perspectiva credincioşilor. în centrul frescei, tronează Cris-tos în slavă, hieratic, senin şi aureolat de glorie. De-a dreapta şi de-a stînga lui figurează, fireşte, cei aleşi şi cei osîndiţi. Dar — lucru destul de rar — chiar sub Mîntuitor, artistul a reprezentat limburile. In ansamblu, o eompo-ziţie deloc traumatizantă. în „noua catedrală" (secolele XV—XVI), alăturată de oea veche, există de asemenea o Judecată de apoi. De astă dată, însă, e pictată pe peretele interior al absidei, deci în faţa publicului. în afară de asta, scenele ei sînt tratate în cadrul unui format mai mare decît cele cincizeci de mici tablouri, puţin lizibile, aşezate dedesubt şi povestind cu amănunte viaţa lui Isus. în sfîrşit, limburile au dispărut. Paradisul şi infernul îşi împart în mod egal spaţiul pictat. Totuşi, Cristos este întors către cei damnaţi şi schiţează un gest de repudiere care îl anunţă pe cel al Pantocratorului din Capela Sixtină.

2. Două lecturi diferite ale profeţiilor apocaliptice

Este important să stabilim o distincţie metodologică între diferitele interpretări ale textelor profetice relative la ultimele etape ale istoriei umane, una insistînd asupra promisiunii celor o mie de ani de fericire, cealaltă asupra Judecăţii de apoi. Originile milenarismu-lui sînt anterioare erei creştine şi prind rădăcină în speranţele mesianice ale Israelului12. Isaia (LIV şi LV), Iezechiel (XL—XLVII), Daniel (II şi VII) şi în mod deosebit profeţii

post-exilieni* au anunţat venirea unui mesia care va deschide o epocă de prosperitate şi de pace. Noţiunea unei domnii intermediare, un fel de paradis terestru provizoriu interoalat între

* Profeţii ulteriori căderii evreilor în robia babiloniană. (N. tr.).

timpul prezent şi eternitate, s-a precizat în literatura evreiască, prin Cartea Jubileelor* (XXII, 27), parabolele lui Enoh" (LXI—LXII) şi cea de a IV-a Carte a lui Ezdra*** (VII, 28 . . .)• Din mediile evreieşti, credinţa în domnia mesianică a fost transmisă creştinilor prin Apocalipsa sfîntului Ioan. în acest text celebru, apostolul anunţă că îngerul lui Dumnezeu îl va înlănţui pe Satan timp de o mie de ani. Atunci, cei drepţi vor învia împreună cu Cris-tos şi vor fi fericiţi pe pămînt în timpul acestor o mie de ani. Aceeaşi profeţie reapare, ex-ceptînd unele variante, în Epistola lui Varna-va (secolul al H-lea, XV, 4—9). Sfîntul Iustin, pe la 150, sfîntul Irineu pe la 180 aderă total la milenarismul oare, la sfîrşitul secolului al III-lea şi începutul secolului următor, se bucură încă de un interes binevoitor din partea lui Laotanţiu. în schimb, sfîntul Augustin, care la început acceptase tezele milenariste, le denunţă în Cetatea lui Dumnezeu (cap. XX). Mai mult sau mai puţin subterane timp de cîteva sute de ani, ele reapar la suprafaţă cu prilejul revoltelor socio-religioase — ale lui Tan-chelm**** şi Eudes de l'Etoile — care izbucnesc în Europa de nord şi de nord-est în secolul al Xl-lea şi la începutul celui de al XH-lea. Dar cel care, prin operele lui, relansează milenarismul este oalabrezul Gioacchino del Fiore (m. 1202). El afirma că lumea, după ce va fi - trăit sub domnia Tatălui (Vechiul Testament),

* Apocalipsa evreiască scrisă în etiopiana veche (ghez), limbă moartă, păstrată numai în cult, după o redactare grecească. împărţirea cărţii, în perioade de 50 de ani, explică titlul. (N.tr.).

** Aceste parabole cu caracter apocaliptic sînt cuprinse în Cartea lui Enoch, lucrare foarte citită în epoca creştinismului primitiv. (N.tr.).

**• Cărţile lui Ezdra, cărţi apocrife din Vechiul Testament, scrise parţial în ebraică şi parţial în chal-deană, care narează întoarcerea evreilor în Ierusalim, după robia babiloniană. (N.tr.).

**** Tanchelm (n. 1115) eretic flamand care atacă doctrina sacramentelor şi se declară Dumnezeu, ase-
1 menea lui Cristos. (N.tr.). ;

I $
I a S z
5
c a

apoi sub cea a Fiului (Noul Testament), în anul 1260 va intra sub aceea a Sfîntului Duh. Atunci, călugării vor cîrmui universul şi umanitatea se va converti la sărăcia evanghelică. Acesta va fi sabatul, epoca odihnei şi a păcii. Universul va fi devenit o mînăstire populată de sfinţi care vor celebra gloria Domnului, şi a-ceastă împărăţie va dăinui pînă la Judecata de apoi.

Aceste predicaţii, pioase şi paşnice la origine, au constituit totuşi fermenţi de contestare. Franciscanii „spirituali", însuşindu-şi concepţiile lui Gioacchino del Fiore, s-au opus bogăţiei şi puterii Bisericii şi au fost persecutaţi de ierarhia ecleziastică. în Germania, s-a născut şi va dăinui

legenda reîntoarcerii lui Frederic al II-lea. Răzbunător al nedreptăţilor, el va fi „împăratul celor de pe urmă zile". Astfel s-au diferenţiat, de-a lungul secolelor, două curente milenariste deosebite. Unul, căruia i se acordă îndeobşte cea mai mare atenţie, a optat pentru violenţă. Flagelanţii revoluţionari din secolul al XlV-lea, extremiştii de la Tâbor în 1420, exaltaţii care l-au urmat pe Munzer în 1525, anabaptiştii fanatici care au luat puterea la Miinster în 1534 erau, precum am văzut13, mi-lenarişti care voiau să instaureze cît mai grabnic, prin foc şi sabie, domnia fericirii şi a egalităţii pe pămînt. în dîra lor, în secolul al XVII-lea îi vom găsi în Anglia lui Cromwell pe „oamenii celei de a Cincea Monarhii şi pe aşa numiţii diggers (terasierii) din Winstanley, şi ei convinşi de necesitatea de a grăbi statornicirea ultimei epoci a lumii în timpul căreia sfinţii vor domni împreună cu Cristos reîntors pe lume. A existat totuşi şi un curent mi-lenarist mai direct legat de spirital lui Gioacchino del Fiore, şi care excludea soluţiile violente. După aderenţii acestuia, curînd urmează să vină vremea cînd Cristos va domni o mie de ani peste o lume regenerată, din care răul şi păcatul vor fi dispărut. După această secvenţă de sfinţenie şi pace, va interveni Judecata de 12

apoi. Studii recente14 au demonstrat, contrar celor crezute multă vreme, că în Anglia anilor 1560—1660 şi chiar între 1640 şi 1660, a-ceastă eschatologie religioasă şi paşnică, ce se întîlnea cu cea a Bisericii primitive, s-a bucurat de mai mult credit în opinia publică decît proiectele revoluţionare ale „oamenilor celei de a Cincea Monarhii". Aceştia n-au constituit decît o minoritate de activişti. Cele două curente milenariste n-au dispărut din civilizaţia occidentală odată cu restaurarea monarhiei în Anglia. Partizanii aşteptărilor paşnice, adventişti şi martori ai lui Iehova, aşteaptă şi astăzi ceasul cînd vor începe cei o mie de ani de pace în cursul cărora Satan va fi încătuşat15. Dimpotrivă, Italia şi Brazilia au cunoscut în secolul al XlX-lea violenţele mesianice16.
Dar o altă lectură a textelor relative ia ultimele secvenţe ale istoriei omenirii duce la teama de Judecata de apoi. Numeroase pasaje din Scripturi anunţă într-adevăr această clipă înfricoşătoare, pasajul cel mai important aflîn-du-se în Evanghelia după Matei (cap. XXIV— XXV).
„Numaidecât după acele zile de durere, soarele se va întuneca, luna îşi va pierde lumina, stelele se vor prăbuşi de pe boltă şi puterile cerurilor se vor cutremura. Şi a-tunci se va arăta pe cer semnul Fiului O-mului, şi toate seminţiile pămîntului se vor căi; şi-l vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului cu putere şi slavă multă . . . El va aşeza oile de-a dreapta şi ţapii de-a stînga lui. Atunci regele va glăsui celor de-a dreapta: «Veniţi voi cei binecuvîhtaţi de Părintele meu, primiţi drept moştenire împărăţia pregătită vouă de la întemeierea lumii ...•». Atunci va glăsui şi celor de-a stînga: «Duceţi-vă de la mine, procleţilor, în focul cel veşnic pregătit pentru diavol şi îngerii lui. . .»."
13 Aceste pasaje ale evanghelistului au inspirat,

mai mult decît toate celelalte, iconografia Judecăţii de apoi pe timpanele din secolele XII— XIII. Or, ele sînt susţinute nu numai de unele texte paralele ale sîintului Marcu (XII şi XIII) şi ale sfîntului Luca (XII), dar şi de Isaia (XXIV—XXVII), de Iezeohiel (cap. I; VIII; XXI; XXXVII: in acest capitol sînt anunţate adunarea oaselor uscate şi reînvierea cărnii), de Daniel (II; VII; XII), de numeroşi psalmi, mai cu seamă psalmul L, apropiat de capitolul XXV din Evanghelia după Matei, de Epistola întli către corinteni a apostolului Pavel (XV, 52), de Epistola întîi către Timotei a aceluiaşi (IV, 13—17) şi în sîîrşit, de bună seamă, de Apocalipsă, ale cărei elemente complexe şi chiar contradictorii asociază promisiunea mile-niu?Ti-ului cu profeţia unei Judecăţi de apoi, neprecedate de o epocă de pace pe pămînt ou Cristos reîntors. Din confluenţa acestor profeţii17 şi din aoeste imagini s-a dezvoltat o reprezentare tot mai bogată şi tot mai tragică, pe măsură ce ne apropiem de secolul al XVI-lea, a dramei de pe urmă a istoriei omeneşti. Principalele ei componente sunt: îngerii ale căror trîmbiţe vestesc pămîntului cataclisme înfiorătoare; apariţia, deasupra unui curcubeu, a Judecătorului aşezat pe un tron scînteietor, cu sabia în gură, înconjurat de animale fantastice, de heruvimi, apostoli şi optzeci de înţelepţi; învierea cărnii; cartea vieţii şi a morţii; despărţirea aleşilor şi a damnaţilor, cei dintîi în-veşmîntaţi în alb şi intrînd în strălucitorul Ierusalim ceresc, ceilalţi fiind aruncaţi în caznele infernului.

Ceea ce caracterizează, începînd din secolul al XlV-lea, iconografia şi literatura consacrate Judecăţii de apoi este accentul pus: a) pe varietatea şi caracterul înfricoşător al calamităţilor ce se vor abate asupra omenirii — cele cincisprezece semne ale sfîrşitului lumii pe care Beda Venerabilul* pretindea că le-a des-

• Beda Venerabilul (675—735) călugăr şi- cronicar englez (de origine saxonă). N.tr.).

de la P
pela Sixtma Weyden ^

v
ni căd operelor
(Luca 5^ poZitiilor ■ ale

van der
^g

14

l

za-

ta Judecătorului Suprem? Acesta apare neîndurător şi aspru. Ultima zi a omenirii este cu adevărat ziua mîniei; dies irae. O a doua distincţie esenţială: concepţia millenium-ului a avut tendinţa de a se nuanţa, în Occident ca şi printre adepţii melanezieni ai Cargoului, cu o coloratură materialistă — mergînd pînă la extreme prea puţin creştineşti — mai ales în cazul chiliaştilor revoluţionari. In timpul celor o mie de ani ai domniei sfinţilor, suferinţa, boala, sărăcia, inegalitatea, exploatarea omului de către om vor fi dispărut de pe pămînt. Se va întoarce vîrsta de aur — eternă aspiraţie omenească — pe care unii, la Tâbor sau la Miins-ter, şi-o reprezentau ca tărîmul unde curge lapte şi miere*. Aceste elemente concrete nu lipsesc din milenarismul moderat al părintelui Vieira, iezuit portughez care, în secolul al XVII-lea, îi făgăduieşte suveranului său împărăţia lumii20. Portugalia acelor timpuri este într-adevăr străbătută de curente mesianice care se întemeiază pe mesaje „inspirate" (tro-vas) ale unui cizmar din secolul al XVI-lea, răspîndite de călugării din Alcobafa. Pe vremea ocupaţiei spaniole (1580—1640) lumea refuză să creadă în moartea regelui Sebastiân, dispărut21 în bătălia de la Alcazarquivir (1578). El se va întoarce şi va readuce gloria şi libertatea poporului său. Revoluta anticastiliană din 1640 exaltă speranţele milenariste. De acum înainte, în cursul îndelungatei sale cariere, Vieira (1608—1697) prezice neobosit regilor succesivi din ţara lui un destin ieşit din comun. Comete, furtuni şi inundaţii sînt după el semne prevestitoare ale trecerii în millenium-ul în cursul căruia papa

şi suveranul din Portugalia vor cîrmui împreună o lume pacificată, turcii fiind înfrînţi, iar evreii aduşi la dreapta credinţă. Or, această domnie va fi deopotrivă spi-
* In original: „Pays de Cocagne", care s-ar putea
traduce şi prin „Ţara trîntorilor", „Ţara belşugului".
(JV.tr.) 16

rituală şi temporală şi va înfăptui de asemenea un tărîm unde curge lapte şi miere, spre marele folos al Lisabonei şi al Portugaliei. Adre-sîndu-i-se lui João al IV-lea, Vieira îl încredinţează că această împărăţie preaferice va fi constituită „întru creşterea credinţei, întru gloria Bisericii, întru onoarea naţiunii portugheze, întru sporirea bunurilor lumeşti şi marele belşug al bunurilor ce decurg din graţia divină22". In alt text, situîndu-se anticipat în timpurile binecuvîntate pe care le proroceşte, Vieira admiră pronia cerească ce-a ales Lisabona drept capitală a pămîntului regenerat: „Cerul, pămîntul şi marea se întrec pe a-cest minunat tărîm, întru măreţia universală a imperiului şi armonia, universală deopotrivă, a supuşilor". Lisabona este „tă-rîmul cel mai frumos şi mai prielnic menirii pe care i-a ales-o Arhitectul Suprem: construirea acestui înalt edificiu [împărăţia lumii]".
„[Oraşul] aşteaptă între cele două pro-montorii ale sale, care sunt, precum două braţe deschise, nu tributurile de care jugul gingaş al acestei împărăţii va fi eliberat popoarele, ci supunerea de bună voie a tuturor neamurilor care îşi vor descoperi frăţia, chiar şi cu seminţiile încă neştiute pînă astăzi.. ,23."
Vieira a anunţat, succesiv, începutul acestei epoci de fericire în anii 1670, 1679 şi 1700.
în contrast cu aceste vise ademenitoare, reprezentarea Judecăţii de apoi îndruma inimile şi imaginaţiile către preocupări foarte deosebite. Accentul cădea aici pe destinul etern al sufletelor, pe culpabilitatea personală, pe necesitatea de a fi urmat zi de zi mai degrabă e-xemplul şi învăţătura lui Isus decît de a fi căutat fericirea lumească. Pe scurt, din punctul de vedere al ierarhiei ecleziastice, aşteptarea millenium-uhii era încărcată de abateri 17 posibile, suspecte în ochii autorităţii doctrinale

a Bisericii (Vieira a avut de a face cu Sfîntul-Oficiu), şi a fost efectiv însoţită de numeroase erezii, în timp ce ultima răspundere pentru faptele săvîrşite se dovedea a fi un mijloc pedagogic eficace în mîinile Bisericii pentru readucerea creştinilor pe calea cea dreaptă. Nu-i aşadar întîmplător faptul că eschatologia care anunţa iminenţa Judecăţii finale a fost răs-pîndită mai cu seamă de acei oameni ai Bisericii care profesau preocupări pastorale. Aceasta se adevereşte în primul rînd în cazul marilor Reformatori protestanţi.
Divergenţele dintre milenarişti şi profeţii unei apropiate Judecăţi de apoi proveneau mai ales din interpretările diferite ale viziunilor lui Daniel (II şi VII) raportate la Apocalipsă. Daniel prevestise căderile succesive a patru împărăţii — identificate ulterior de majoritatea teologilor a fi cele ale asirienilor, perşilor, grecilor şi romanilor. O a cincea împărăţie trebuia să le urmeze, edificată de Dumnezeu din ceruri — împărăţie ce nu va fi niciodată distrusă şi nu va trece în stăpînirea niciunui po- s por. Trebuia identificată ea oare millenium-ului sfîntului Ioan, în care timp Satan va ră-mîne încătuşat? în acest caz, Judecata de apoi se amîna după aceşti o mie de ani de pace. Sau, dimpotrivă, trebuia să se considere că naşterea lui Cristos marcase începutul mille-nium-ului? — acesta nemainumărînd exact o mie de ani? Dacă da, înseamnă că e pe sfîr-şite — dovadă calamităţile vremurilor —, iar Imperiul roman, prelungit în Sfîntul Imperiu roman de naţiune germană, urmează să dispară curînd. Prăbuşirea lumii se apropia aşadar cu paşi mari24.

Oricît de reale ar fi fost aceste distincţii — pînă acolo încît în Anglia secolului al XVII-lea partizanii şi adversarii unei epoci intermediare de o mie de ani de fericire înainte de Judecata de apoi s-au înfruntat într-un şir de polemici — ele n-au constituit totuşi nişte bariere rigide. Au existat puncte de trecere de la o 18

schemă eschatologică la alta: ceea ce bine a arătat D. Weinstein în legătură cu Savona-rola26. în prima parte a carierei sale, adică înainte de 1492, viitoarea călăuză a Florenţei împărtăşeşte cu mulţi dintre contemporanii săi convingerea că sfîrsitul lumii e aproape. într-o canzone ce datează fără îndoială din 1472, el serie:
„Poate chiar venit-a vremea / Ce cutremură infernul — Ziua Judecăţii27."
în anul cînd intră la dominicani (1475), el redactează un scurt opuscul, De contemptu mun-di, („Despre dispreţuirea lumii"), în care citim următoarea frază: „O, voi care sînteţi orbi, judecaţi astăzi propria voastră viaţă, judecaţi voi înşivă dacă nu cumva sfîrsitul veacurilor a şi venit28!".
în predicile rostite la Florenţa în 1490 şi 1491, prezice că viciile fără număr ale Bisericii anunţă apropiata Judecată de apoi, şi enunţă zece raţiuni care îndreptăţesc credinţa în această scadenţă apropiată29. Dar după 1492, şi mai ales începînd din 1494, alunecă progresiv spre milenarismul pe care aşa numiţii fraticelli* îl răspîndiseră la Florenţa încă din secolul al XIII-lea. Evident, la început el proroceşte venirea lui Carol al VUI-lea, ameninţînd cetatea Arno şi întreaga Italie cu mari tribulaţii, dacă nu se va converti. Gînd ajunge însă conducătorul spiritual al Florenţei, îi promite pace, fericire şi prosperitate cu condiţia de a-i fi credincioasă de acum înainte regelui ei, Cristos. Ea va fi atunci noul Ierusalim, copleşit de bogăţii:
„Tot aşa cum lumea a fost reînnoită prin potop, pentru a-şi înnoi Biserica, Dumnezeu trimite încercările sale asupra celor care vor fi în arcă ... Şi iată ce zice psal-
* „Frăţiori" (it.). Numele popular al unor călugări cerşetori din secolele XIII—XIV, în cea mai mare parte fraţi mireni, proveniţi din mişcarea „spirituală" a ordinului franciscan, şi urmăriţi ca eretici de Biserica oficială. (N. tr.).

mul nostru: «Cîntaţi un cîntec nou Domnului». O, voi pe care Dumnezeu i-a ales, o, voi care sînteţi în arcă (florentinii), cîntaţi un cîntec nou, căci Dumnezeu vrea să-şi înnoiască Biserica!
Fii încredinţată, Florenţa, că dacă cetăţenii tăi îşi vor însuşi virtuţile pe care le-am descris, binecuvîntată vei fi, căci vei ajunge degrabă acest Ierusalim ceresc. . Dau aceste veşti bune cetăţii Florenţa: ea va fi mai mîndră, mai bogată, mai puternică decît a fost vreodată înainte. Mîndră întîi şi-ntîi în ochii lui Dumnezeu ca şi al oamenilor, căci tu, Florenţa, vei fi reforma întregii Italii; la tine va începe reînnoirea care-şi va răspîndi razele în toate zările, pentru că aici se află inima Italiei. Poveţele tale vor reforma totul la lumina graţiei cu care Dumnezeu te va fi dăruit. In al doilea rînd, Florenţa, bogăţiile tale vor fi fără de număr şi Dumnezeu va înmulţi totul întru mai binele tău. în al treilea rînd, îţi vei întinde stăpînirea şi te vei bucura astfel de puterea seculară şi de puterea sprituală30...".
Savonarola regăsea astfel concepţia milenaris-tă tradiţională, optimistă şi în acelaşi timp orientată, cel puţin parţial, spre bunurile pă-mînteşti.
In practică, nu-i totdeauna uşor să decizi, cînd e vorba de un caz particular, dacă te afli în prezenţa unui milenarism sau a credinţei în sfîrşitul apropiat al lumii. Dacă eternitatea preaferice, posterioară Judecăţii de apoi, a fost descrisă ca „noi ceruri" şi „nou pămînt", a-ceste expresii i se potrivesc la fel de bine şi împărăţiei milenariste a sfinţilor. Este probabil ca aceste confuzii să fi existat uneori chiar în spiritul celor preocupaţi de aşteptarea eschato-logică, de exemplu Cristofor Columb, care era încredinţat că a fost ales de Dumnezeu pen- 21

tru a duce creştinismul popoarelor păgîne de peste mări:

Intr-o scrisoare, datată 1500, el scrie: „Pe mine m-a ales Dumnezeu ca mesager, ară-tîndu-mi de ce parte se aflau cerul cel nou şi pămîntul cel nou despre oare Domnul glăsuise prin gura sa sfîntului Ioan în Apo-calipsă şi de care pomenise înainte vreme Isaia31." '

Descoperirea Americii şi a unei umanităţi necunoscute pînă atunci a fost de asemenea interpretată, de călugării proaspăt debarcaţi în Lumea Nouă, fie ca semn că domnia sfinţilor e aproape (cum va susţine şi Vieira în secolul al XVII-lea), fie că sfîrşitul lumii nu va mai în-tîrzia. Căci, printre textele relative la aceasta, figurează două pasaje din evangheliile sfîntului Marcu şi sfîntului Matei care plasează convertirea gentililor* exact înaintea parusiei**:

„Căci trebuie întîi ca Vestea Bună să fie propovăduită la toate neamurile". (Mc, XIV, 10). „Şi această Veste Bună a împărăţiei se va propovădui în toată lumea spre dovadă în faţa tuturor seminţiilor. Şi a-tund va veni'sfîrşitul''. (Mat.,' XXIV,' 14).

Oricare ar fi fost conţinutul ei exact, aşteptarea eschatologică pe care se întemeiază zelul misionarilor debaroaţi în America este neîndoielnică. Ceasul ultimului seceriş sunase. Importantă era aşadar introducerea promptă şi rapidă a masei indienilor în ţarcul ocrotitor al Bisericii. Cît de nobilă era menirea încredinţată Spaniei şi Portugaliei! Cînd Isus se va întoarce, aceste două naţiuni îi vor putea prezenta milioane de noi convertiţi pe care Judecătorul Suprem îi va rîndui de-a dreapta lui.

* Vechii politeişti, în opoziţie cu evreii şi creştinii. (N.tr.).

** In termeni teologali, a doua venire aşteptată 21 a lui Cristos. (N.tr.).

Las Casas* vedea totuşi evenimentele a-propiate în culori mai sumbre. După el, spaniolii se purtaseră dincolo de mări ca nişte răi creştini şi, întrucît «transplantaseră sabia odată cu crucea», era de aşteptat ca Dumnezeu să se răzbune pe un popor atît de necredincios32. Dar nu cumva tocmai America este în acest caz locul unde va înflori Biserica veacurilor de pe urmă? Astfel, la acest apărător al indienilor, speranţa eschatologică se asocia cu convingerea că Spania urma să fie pedepsită.

„Noile ceruri" şi „noul pămînt" care, după sfîntul Petru, va trebui să primească într-o zi o omenire eliberată de păcat şi de nenorocire. au navigat aşadar de la o schemă apocaliptică la cealaltă, adică de la millenium la descrierea epocii care va urma Judecăţii de apoi. Dacă e să dăm crezare Convorbirilor în jurul mesei, Luther, pentru care sfîrşitul lumii era iminent, imagina universul regenerat pe vecie ca un soi de tărîm unde curge lapte şi miere: concepţie foarte concretă, apropiată de cea a chiliaş-tilor:

„ .. . Pămîntul nu va fi despuiat, sterp şi jalnic după Judecata de apoi, căci sfîntul Petru a spus că aşteptăm un nou pămînt unde sălăşluieşte dreptatea. Dumnezeu, care va face un nou pămînt şi ceruri noi, va pune aici căţeluşi cu pielea de aur şi perii din pietre preţioase. Şi nu vor mai fi fiare carnivore, nici jivine veninoase, precum şerpii şi broscoii rîioşi ce-au ajuns răufăcători şi primejdioşi din pricina păcatelor de pe lumea asta. Aceste jivine, nu numai că ; vor înceta să ne mai primejduiască, dar vor ' fi plăcute, drăgălaşe şi mîngîioase, ca să pu-:. tem să ne jucăm cu ele33."

! * Bartolomeo de Las Casas (1474—1566), misio
nar spaniol în America. Pentru a stăvili extermina
rea indienilor, a propus introducerea de sclavi negri.
(N.tr.). 22

Din aoest moment, aşteptarea Judecăţii de apoi putea fi asociată unui1 sentiment de eliberare. Tot în Convorbirile în jurul mesei Luther spune:

„O Dumnezeul meu! nu amîna venirea ta; aştept ziua cînd primăvara va renaşte, cînd lumina zilei şi întunericul nopţii vor fi deopotrivă, şi oînd vom avea un preafrumos revărsat de zori. Dar iată care sînt gîndurile mele, şi vreau să le propovăduiesc. Scurt timp după revărsatul zorilor, se va ivi un nour negru şi gros şi trei fulgere se vor zări şi bubuitul trăsnetului se va auzi, şi cerul şi pămîntul se vor prăvăli în năprasnic vălmăşag. Lăudat fie Domnul care ne-a învăţat că trebuie să tînjim după ziua aceea şi s-o aşteptăm cu nerăbdare! în timpul papalităţii, lumea întreagă nu gîndea la ziua aceea deoît cu înfricoşare, precum stă mărturie imnul ce se cînta în biserică: „Dies irae, dies illa". Nădăjduiesc că ziua aceea nu-i departe şi-o vom vedea cu ochii noştri34."
La cîţiva ani după moartea lui Luther, Hein-rich Bullinger, succesorul lui Zwingli la Zii-rich, îi consolează pe protestanţii exilaţi departe de ţara lor de baştină, vestindu-le sfîr-şitul apropiat al lumii:
„Şi mai închin să hărăzesc această lucrare (O sută de predici despre Apocalipsă) vouă tuturor acelora care sînteţi răzleţiţi prin felurite neamuri şi împărăţii şi care singuri sunteţi meniţi Domnului Isus, Fiul lui Dumnezeu, aşteptînd venirea acestuia la judecata ce ne va izbăvi în cele din urmă de toate împilările; şi atunci se va fi săvîrşit neîndoielnic reînscăunarea mult aşteptată din toate vremile şi plină de nemărginită fericire şi atît de limpede şi răspicat făgăduită şi cu credinţă vestită deopotrivă de profeţi şi de apostoli35."

In poezia protestantă germană, contemporană cu grozăviile Războiului de Treizeci de ani, sfîrşitul lumii şi Judecata de apoi sunt evocate frecvent ca eliberare la care năzuiesc sufletele cucernice:
„Vino, Doamne Isuse, vino! . .., scrie în 1639 B. Derschow, teolog din Konigsberg. Pune capăt lumii acesteia păcătoase. Adună făpturile tale. Ia-ne în mîinile tale binecu-vîntate. Du-ne pe toţi laolaltă spre lumina şi fericirea veşnice de pe tărîmul bucuriei tale36."
In aceeaşi epocă, teologii englezi exprimă o aspiraţie identică. Puritanul R. Baxter scrie în The Saints Everlasting Rest („Odihna veşnică a sfinţilor")   (1650):
„Grăbeşte, o Mîntuitorule, vremea întoarcerii taie; trimite-ţi îngerii şi fă să răsune înfricoşătoarele şi voioasele trîmbiţe". Aceeaşi speranţă revine şi altundeva: „O, zi binecuvântată . . ., s-apropie oare ziua aceea de bucurie şi de binecuvîntare? Da, ea vine cu paşi mari, cel care vine va veni şi nu va zăbovi38".
Cu cîţiva ani înainte, R. Sibbes afirmase: „Noi trebuie să vedem o favoare în cea de a doua întoarcere glorioasă a lui Cristos, o binefacere39."
Astfel, cele două aşteptări eschatologice puteau fi izvoare de speranţă. E sigur însă că cel mai adesea ele au fost producătoare de frică şi că imaginaţia înfăţişa mai ales nenorocirile care trebuiau să preceadă fie millenium-ul, fie Judecata de apoi — ea însăşi extrem de redutabilă. Dar indiferent de deznodămîntul aşteptat, locul care i se acorda lui Anticrist era mai totdeauna important. După unii, venirea lui pe pămînt era iminentă. După alţii el se şi născuse. Această figură sinistră nu aparţine Apooalipsei, deşi, constituindu-se în imaginaţia colectivă, ea a fost asociată progresiv cu 1

„Babilonul cel mare, bîrlog de demoni" şi cu „fiara cea stacojie" evocată de cartea Revelaţiilor*. In schimb, fie ca personaj individual, fie ca personaj colectiv, Anticrist provine din epistolele sfîntului Ioan şi din Epistola a doua către tesalonicieni a sfîntului Pavel. Nicicînd ca de la Marea Schismă, creştinătatea nu vorbise atît de mult despre Anticrist. Cel descris cu anticipaţie de sfîntul Pavel în aceeaşi Epistolă către tesalonicieni ca fiind „omul nelegiuirii, fiul rătăcit, potrivnicul, acela care se va înălţa mai presus de tot ce poartă numele lui Dumnezeu ori primeşte închinare, ajungînd să se aşeze el însuşi în Sanctuarul Domnului, dîndu-se drept Dumnezeu40" devine obsesie. Predicaţia — în special predicile sfîntului Vincent Ferrier" şi ale lui Manfredi da Ver-celli —, difuzarea Legendei aurite care, în capitolul consacrat aventului*** anunţă imposturile duşmanului lui Dumnezeu, teatrul religios, numeroasele Vieţi ale lui Anticrist răs-pîndite de tiparul abia născut, pictura41 şi gravura, graţie lui Signorelli şi lui

Durer, au popularizat teama de acest puternic inamic al lui Dumnezeu şi al omenirii. Speculînd antiiudais-mul, cutare predicator sau cutare Viaţă a răului Anticrist s-au crezut îndreptăţiţi să asigure că el se va naşte — sau se şi născuse — din-tr-un „hidos jidov curvar" care şi-a cunoscut trupeşte propria lui fiică42. Alţii, tot mai numeroşi pe măsură ce se amplificau polemicile religioase, l-au identificat pe Anticrist cu duşmanul pe care îl combăteau în momentul respectiv. Pentru Wyclif, Jan Hus şi Savonarola, acesta era însuşi papa. Pentru curia romană,

* Apocalipsa lui Ioan. (N.tr.).

** San Vicente Ferrer (1355—1419), celebru predicator dominican, născut lingă Valencia, în Spania, Şi mort în Franţa, la Vannes. (N.tr.).

"** Din latinescul „adventus", venire, sosire. Se înţelege prin „advent", la catolici, timpul dinaintea naşterii lui Crrstos, cuprinzînd cele patru duminici *s care preced Crăciunul. (N.tr.).

mai întîi a fost Savonarola, apoi Luther. Pentru extremiştii oare îl urmau pe Miinster, Anti-erist avea două ehipuri: al lui Luther şi al papei. Iar pentru Luther avea tot două nume: Papa şi Turcul. în aceste condiţii, cum să nu fi fost de temut, chiar şi în speranţa unui mille-nium apropiat, acţiunea făpturii demoniace oare va înmulţi pe pămînt minciunile, crimele şi sacrilegiile? Viitorul imediat apărea aşadar foarte sumbru în perspectiva oamenilor care au fost succesiv contemporanii lui Jan Hus, apoi ai Reformei.

3. Mijloacele de difuzare ale fricilor eschatologiee

Faptul că obsesia venirii lui Anticrist şi frica de sfîrşitul lumii — aprehensiuni de origine clericală — au cuprins, înoepînd de la mijlocul secolului al XIV-lea, pături ale populaţiei aparent mult mai largi deeît în anul o mie, se explică nu numai prin urgiile vremurilor, ci şi, probabil, mai ales prin mijloacele de difuzare ale acestor spaime eschatologiee. Căci perioada euprinsă între moartea lui Carol cel Mare şi începutul secolului al XI-lea copleşise şi ea Europa ou o grea recoltă de calamităţi. Dar „Occidentul secolului al X-lea, acest ţinut al pădurilor, al triburilor, al vrăjitoriei, al regişorilor" — aşa cum îl descrie G. Duby43 — era prea rural, prea fărîmiţat, prea înapoiat pentru a fi permeabil unor curente intense de propagandă. Dimpotrivă, patru sute de ani mai tîrziu, el s-a urbanizat, iar elita sa învăţată s-a lărgit. Predicatorii pot zgîlţîi -acuma cu toată vigoarea mulţimile citadine, ~* trecîndu-le", în timpul unei predici, prin toate -«, stările emotive, de la frică la speranţă, de la păcat la căinţă. Marile spaime eschatologiee n-ar fi putut marca profund mentalitatea colectivă, în special în oraşe, fără marile predicaţii populare, cărora sfîntul Vincent Ferrier 2

printre alţii le-a conferit un stil nou la începutul secolului al XV-lea. Călugării cerşetori cutreieră de acum înainte oraşele, oprindu-se cîteodată îndelung ici şi colo pentru a ţine cîte o serie completă de predici. Vestind pedepse iminente, aceşti nomazi ai apostolatului cheamă înainte de toate la penitenţă. De-a lungul periplului lor, ei sunt uneori însoţiţi de „penitenţi", auditori din ajun care vor să-şi prelungească astfel cura spirituală, făcînd totodată un fel de pelerinaj de ispăşire. Să schiţăm pe scurt itinerarul sfîntului Vincent Fer-rier. Pornind de la Avignon în 1399, el predică întîi în Provenţa, în Savoia, în Dauphin6, în Piemont, probabil în Lombardia. Intre 1409 şi 1415 străbate Castilia, Aragonul şi Catalo-nia. în 1416, revine în Franţa, trece prin Tou-louse, traversează Masivul Central, ţinuturile Loarei, Normandia, încheindu-şi apostolatul în Bretania, unde moare la Vannes, în 1419. în decurs de douăzeci de ani, calcula E. Delaru-elle, Vincent „a străbătut un teritoriu cît o dată şi jumătate Franţa şi a putut cuprinde într-un fel sau altul mai multe milioane de auditori44". Chiar dacă această estimare e cam optimistă, căci era vorba mai ales de o pre-dicaţie în mediul urban, iar populaţia oraşelor era deseori modestă, acest itinerar ne dă măsura impactului pe care 1-a putut avea asupra sensibilităţii şi a imaginaţiei colective un dominican convins de iminenţa Judecăţii de apoi. Or, el nu a fost decît unul dintre nenumăraţii predicatori care au răscolit mulţimile Europei începînd din primii ani ai secolului al XV-lea. Să reţinem, printre cei care au insistat asupra scadenţelor eschatologice, pe Manfredi da Vereelli, pe sf întul Ioan Capistran*, pe fratele Riohard care a slujit-o cu devotament pe Ioana

* Jean sau Johannes Capistrano, Capistranus sau Capistran (1386—1456). Un episod biografic de reţinut este acela că J.C. a fost un timp consilierul lui Iancu de Hunedoara, pe care 1-a secondat în apă- rărea Belgradului. (N.tr.).

Jan

?5
^^eîuStcunoa.terea SS a Judecă^ de Lucerna in

Germania tinuare

Jrog

Gerrnarua.

blicate ' îâcuse şi ^
eăd Saturn
Con-brarilor

berg, *££ neîastă r
GonSiderat o pian e
na a
ice- în 1521, u tx-
gern
ermit
tatr-un trateaza
literatura

germana încp 19 tre 1601 şi 1625 •

Luther — voi reveni curînd asupra lui — credea că Judecata de apoi este aproape. Or, tiparul a îngăduit o asemenea difuzare a operelor sale, încît el se numără cu siguranţă printre cei care au contribuit cel mai mult la generalizarea spaimelor eschatologice, cel puţin în ţările care au optat pentru protestantism. S-a calculat că între 1517 şi 1525 au fost vîn-dute peste 2000 de ediţii din scrierile Reformatorului redactate în acest interval65. Or, pe - v atunci, Luther se afla la începutul carierei sale. Succesul Bibliei traduse de el a fost imens. Încă din timpul vieţii sale cunoaştem 84 de imprimări originale şi 253 făcute după acestea, iar Biblia de la Wittenberg, a cărei primă ediţie datează din 1522, conţinea o copie uşor modificată a imaginilor din ciclul Apocalipsei gravate de Durer în 1498. Biblia de la KSln (1480) ca şi cea de la Niirnberg (1483), erau ilustrate cu imagini ale Apocalipsei pe care cu siguranţă că Diirer le-a văzut. Dar acest vizionar de douăzeci şi şapte de ani conferit atîta adevăr acestei „lumi de metal sonor în care răsună copitele cailor şi zăngănitul săbiilor" (E. Mâle), încît mai toate reprezentările ulterioare ale Apocalipsei realizate în Germania au fost simple copii după Diirer57, începînd cu cele de; după 1523 ale lui Burgkmair, Schău-felein şi Holbein cel Tînăr58. Gravurile lui Diirer au fost cunoscute de timpuriu şi în Franţa, de vreme ce, începînd din 1507, unele dintre ele au fost reproduse ca desene marginale în diverse breviare, în timp ce Bibliile franceze publicate la Anvers în 1530 şi la Lyon în 1541 şi 1553 au imitat seria completă a ilustraţiilor Bibliei de la Wittenberg. E. Mâle a descoperit şi alte dovezi ale difuzării în Franţa a Apocalipsei lui Diirer şi a demonstrat că această iconografie celebră îi inspirase pe artiştii care au realizat în cursul secolului al XVI-lea vitraliile de la Saint-Martin-des-Vignes la Troyes, de la Granville şi Chavanges în departamentul Aube, de la Ferte-Milon în departamentul Aisne 30

şi de la capela regală din Vincennes. Şi în catedrala din Limoges, la mormîntul lui Jean de Langeac (m. 1541) se poate vedea un baso-lief în care figurează cei patru cavaleri ai Apo-calipsei înarmaţi cu aro, sabie, cîntar şi trident59. Imposibil să nu recunoşti aici influenţa lui Diirer. Există de asemenea o legătură evidentă între artistul german şi reformatul Jean Duvet care a publicat în 1561 cea mai viguroasă Apocălipsă datorată unui artist francez. Astfel, prin toate mijloacele — predicaţie, teatru religios, cîntări bisericeşti de asemenea, tipar, gravură şi fel de fel de imagini —, occidentalii de la începuturile epocii moderne s-au pomenit asediaţi de ameninţările apocaliptice. H. Wolfflin a avut dreptate scriind în legătură cu operele lui Diirer: „Toţi trăiau pe atunci cu gîndul la sfîrşitul lumii".60 In acelaşi spirit, un bun cunoscător al Germaniei secolului al XVI-lea, J. Lebeau, scria de curînd: „Profeţiile apocaliptice . . . erau ... cît se poate de familiare contemporanilor. Această epocă marcată de atîtea descoperiri şi cuceriri n-a avut, ca să spunem aşa, niciodată convingerea că vede mijind zorile unor timpuri noi. Dimpotrivă, obsedată de ideea fixă a declinului, a păcatului şi a Judecăţii de apoi, ea a trăit cu certitudinea că este punctul în care se încheie istoria".61

4. O primă perioada de intensificare
a fricilor eschatologice:
sfîrşitul secolului al XlV-lea
şi începutul secolului al XV-lea.

Numeroase indicii permit datarea acestei creşteri a spaimei eschatologice în a doua jumătate a secolului al XlV-lea. Difuzarea ei în această perioadă se explica prin coincidenţa sau succesiunea rapidă a calamităţilor deja enu- merate: instalarea la Avignon a unei papalităţi

din ce în ce mai administrativă şi lacomă de câştig, Marea Schismă (oricare european pome-nindu-se pe atunci excomunicat de acela dintre papi căruia nu i se supunea), reapariţia dezastruoasă a ciumei, Războiul de o sută de ani, înaintarea turcească, etc. Galienne Francastel notează: „în toată Europa secolului al

”

ea . .., ilustrarea Apocalipsei este un mare subiect la modă. Incepînd, ea atîtea altele, în sculptura monumentală franceză . . ., ea cuprinde progresiv miniatura, retablul şi fresca. In secolul al XlV-lea, atinge apogeul difuzării sale62...". Apariţia acestei iconografii la Veneţia se situează în 139463. Ph. Braunstein semnalează şi el noutatea temei Judecăţii de apoi în arta germană de la începutul secolului al XV-lea64. Şi mi se pare aproape sigur, ţinînd seama de efectul predicatorilor, că teama de sfîrşitul lumii a avut mult mai multă greutate în epocă decît speranţa unui millenium de fericire, care a fost mai degrabă apanajul unor minorităţi activiste.
Ioan al XXII-lea, pontif la Avignon între 1316 şi 1334, inamic al lui Ludovic de Bavaria şi al franciscanilor „spirituali" blamat de Marsilio da Padova în Defensor pads („Apărătorul păcii") şi împotriva căruia s-a ridicat un antipapă între 1323 şi 1330, fusese deja calificat drept Anticrist. Acest tip de acuzaţie revine cu o insistenţă înnoită în timpul Marii Schisme (1378—1417), fiecare tabără reproşîn-du-i celeilalte că este condusă de Anticrist. Astfel Mathias din Janov, de exemplu, canonic din Praga, al cărui discipol va fi şi Jan Bus. El dezvoltă şi propagă o adevărată tipologie a lui Anticrist, negativul trăsătură cu trăsătură al Mîntuitorului, şi care nu putea fi decît un rău păstor strecurat printre creştini, exer-citînd suprema autoritate religioasă, buourîn-du-se de bogăţiile lumeşti şi folosind cu neobrăzare — şi în slujba răului — bunurile proprii lui Isus Cristos: Scriptura şi sacramentele. Acest făţarnic hidos, această întruchipare a

calea
îl
seori Uneori
jŞSf
W CSeori dimpotrivă- f S^/xXlUea, ri^1--AEste Wba atona de ^ tuS* al ace-
reeisa. Este cipuUs A««K ticăloşia ^
Lliîioat drept PJ ţnvierşunarea, u66 Dar

tului -naţionala treţine °

nu

de dg sîîrşit de lum
ortodoxe ale unm

32

13

era atît de convins de iminenţa Judecăţii de apoi, încît îndemna femeile să se despartă definitiv de bărbaţii lor pentru ca venirea Domnului să le afle lipsite de orice legătură lumească69. El a avut un adversar în persoana franciscanului Bernardino da Siena care cutreiera şi el Peninsula,

străduindu-se să potolească spiritele şi care constata cu înfrico-.şare: „Suntem năpădiţi pînă la îngreţoşare de prorocirile care anunţă venirea lui Anticrist, semnele Judecăţii de apoi şi reforma Bisericii"70. Dar cîţi exaltaţi în vremurile acelea frămîn-tate, la un singur predicator cu sînge rece! Sfîntul Vincent Ferrier, alt dominican despre al cărui zel şi a cărui influenţă am mai vorbit, anunţa neobosit că Judecata de apoi va avea loc „cito, bene cito ac valde breviter" („curînd, neîntîrziat, în foarte scurt răstimp"). Aceasta era formula lui favorită. Din zece predici, şapte aveau ca temă Judecata de apoi71. Iluminat de o vedenie pe care o avusese la Avignon la începutul apostolatului său, Ferrier era convins că este îngerul anunţat în capitolul al XIV-lea al Apocalipsei, zburînd în mijlocul cerului, pur-tînd Evanghelia oea veşnică tuturor seminţiilor şi strigînd în gura mare: „Temeţi-vă de Dumnezeu şi slăviţi-1, căci iată ceasul judecăţii sale".-O seamă de miracole l-au consolidat în această misiune, în special cel de la Salamanca. Tocmai afirmase în faţa mulţimii: „Eu însumi sunt îngerul acela pe care 1-a văzut sfîntul Ioan", cînd iată că trece cortegiul funebru care ducea o femeie la groapă. Profetul o interpelează pe defunctă, îi porunceşte să se ridice şi să spună cu glas tare dacă într-adevăr el este îngerul Apocalipsei, însărcinat să vestească apropiata Judecată. Moarta se ridică, declară răspicat că într-adevăr el este îngerul acela, după care redevine cadavru72. In consecinţă, predicatorul putea declara sus şi tare auditorilor săi: „Cît priveşte venirea însăşi a lui Anticrist şi sfîrşi-tul apropiat şi în foarte scurt răstimp al lumii, eu le predic drept sigure, şi fără teamă că

greşesc, Domnul binevoind să-mi întărească spusa cu minuni73". Şi pentru că sfintui Pavel, în Epistola către romani (XI, 25—32), prezice mîntuirea lui Israel înainte de sfîrşitul timpurilor, Vincent Ferrier se străduia să-i convingă, cu predicile sale, mai ales pe evrei, şi să-i aducă în sinul Bisericii, în caz contrar creştinii fiind îndemnaţi să rupă orice legătură cu cei care se îndărătniceso în rătăcelile lor74.

Este necesar să insistăm asupra rolului pe eare par să-1 fi jucat evreii în intensificarea temerilor şi a speranţelor apocaliptice trăite în acea epocă de către populaţiile occidentale. Din ce în ce mai persecutaţi din momentul Ciumei negre, victime ale pogromurilor, invidiaţi de oamenii de rînd, desemnaţi vindictei mulţimilor de predicatorii fanatici, ei au ajuns să spere venirea apropiată a lui Anticrist — Turcul — oare va răzbuna Israelul oprimat şi va face din bisericile creştine „grajduri de vite75". Pe de altă parte, însă, un număr oarecare de evrei spanioli s-au convertit sincer la creştinism, ajungînd chiar membri influenţi ai Bisericii. Nu-i deloc de mirare că aceştia au adus cu ei o tradiţie mesianică adînc înrădăcinată în sufletul poporului lor, întărind astfel atmosfera apocaliptică ce apăsa tot mai mult Europa de atunci76.

5. O a doua perioada de intensificare: epoca Reformei.

Să se fi produs oare o relativă liniştire a acestor spaime în cursul secolului al XV-lea, odată cu stingerea Războiului de o sută de ani, cu îndepărtarea amintirilor exilului de la Avignon şi a Marii Schisme şi cu potolirea febrei con-ciliare? Dacă da, atunci noile cuceriri ale tur-cilor, pontificatele scandaloase ale lui Inocent al VUI-lea (1484—1492) şi Alexandru al VI-lea (1492—1503) şi convingerea răspîndită pretu-35 tindeni că ierarhia ecleziastică se afundă tot

mai mult în stricăciune trebuie să fi provocat la sfîrşitul secolului al XV-lea un nou avînt — de durată — al obsesiilor eschatologioe.

Ele invadează într-adevăr Italia Renaşterii şi îşi află expresia cea mai grăitoare în predicile lui Savonarola. Profetul odată dispărut, unii discipoli şi imitatori reiau, într-o Florenţa neliniştită şi într-o Italie din zi în zi mai pervertită, temele şi anunţurile predioaţiei sale. In cursul anilor 1498—1515, meşteşugarul Ber-nardino şi unşii („unti") oare îl urmează, franciscanul Fra Francesco da Montepulciano care atrage mulţimi uriaşe cînd predică în catedrală sau la Santa Croce, fiul de negustor Francesco da Meleto, ţin în stare de alarmă cetatea crinului, prevestindu-i tulburări iminente.

Desigur, unele dintre aceste profeţii mai păstrează optimismul milenarist pentru care optase în cele din urmă Savonarola. Ecoul lui răzbate şi în numeroase opere ale Iui Botticelli, în special într-o Răstignire pictată în 150277. Florenţa este reprezentată aici în trei timpi — cei prevestiţi de Savonarola: la stînga, cetatea este supusă pedepsei divine; în centru, personificată de Măria Magdalena, aceasta căindunse la pi-eiorul crucii; în

dreapta, oraşul se scaldă în lumina revelaţiei în timp ee Roma rămîne în zona pustiită de mînia Judecătorului Suprem. Milenarismul (în versiunea lui cea mai spirituală şi gioacchinistă) e şi mai izbitor în lucrările lui Francesco da Meleto redactate prin 1513. Evreii, asigură el, se vor converti în 1517. Atunci va începe ultima revelaţie a misterelor Scripturii şi Cel de Sus va alege pentru împlinirea ei „un om simplu ca să-şi dovedească astfel şi mai mult mărinimia". Era cea Nouă va începe între 1530 şi 1540, cu convertirea, în acest interval, a musulmanilor. Acest deceniu va marca sfîrşitul celei de a cincea stări a Bisericii. La începutul celei de a şasea, trîrrH biţa va suna venirea lui Mesia şi convertirea universală „datorită căreia întreaga lume va trăi sub un singur păstor78".

U

Dar alte preziceri, contemporane celor precedente, sunt mult mai negre. Fra Francesco, care predică aventul în 1513 la Santa Croce, îi imploră pe florentini să pună capăt zîzaniilor dintre ei, căci răzbunarea se apropie:
„Sîngele va curge pretutindeni. Va curge sînge pe străzi, în matca fluviului; oamenii vor naviga pe valuri de sînge, lacuri de sînge, fluvii de sînge. . . Două milioane de demoni au fost sloboziţi în cer.. . pentru că de-a lungul celor optsprezece ani care au trecut s-a făptuit mai mult rău decît de-a lungul celor cinci mii de ani de dinainte79".
S-ar putea ca Florenţa să fie cruţată dacă se va oăi; dar ea nu trebuie să mai aştepte venirea unor noi profeţi, pentru că aceştia n-ar fi decît nişte martori mincinoşi ai lui Cristos-Trei semne vor anunţa venirea apropiată a lui Anticrist: căderea regelui Franţei, eea a lui Federico(?) de Aragon şi o nouă sehismă în cadrul Bisericii catolice odată ou instalarea de către împărat a unui antipapă. Roma va îndura cele mai cumplite chinuri.
întreţinînd tulburarea în spirite, comportînd — explicit sau implicit — critica ierarhiei eele-ziastiee, aceste preziceri au îngrijorat autorităţile şi mai ales pe membrii familiei de'Me-dici, acum la putere la Florenţa, unde se întorseseră în 1512, precum şi la Roma, unde, în anul următor, instalaseră pe tronul pontifical un om al lor, Leon al IX-lea. In cea de a unsprezecea sesiune a sa, (19 decembrie 1516), al V-lea conciliu de la Laterano*, adresîndu-li-se predicatorilor, le interzise prevestirea unor date precise pentru venirea lui Anticrist sau pentru Judecata de apoi. In anul următor» conciliul provincial de la Florenţa, întrunit sub
* In palatul pontifical Laterano, unde au avut loc unsprezece concilii, primele cinci fiind conside-37 rate ecumenice. (N.tr.).

1

preşedenţia arhiepiscopului oraşului, un alt Medici (viitorul Clement al VH-lea) va repeta aceste interdicţii aplicîndu-le eu precădere situaţiei din cetatea florentină. Dar D. Cantimori a avut dreptate arătînd că aceste avertismente nu se adresau decît celor care avansau un calendar prea riguros al scadenţelor apocaliptice80. Căci la al V-lea conciliu de la Laterano, mulţi clerici, începînd cu Egidio da Viterbo, erau convinşi că împlinirea timpurilor este iminentă, ba chiar pe cale de a se realiza. Ei refuzau să creadă însă în hazardatele preziceri cifrate.
Naşterea Reformei protestante nu se înţelege cum se cuvine dacă n-o repunem în atmosfera de sfîrşit de lume care domnea pe atunci în Europa şi mai cu seamă în Germania. Dacă Luther şi discipolii săi ar fi crezut în. supravieţuirea Bisericii romane, dacă nu s-ar fi simţit zoriţi de iminenţa deznodământului final, cu siguranţă că n-ar fi fost atît de intransigenţi faţă de papalitate; dar pentru ei nu în-eăpea nici o îndoială: papii epocii erau întruchipări succesive ale lui Anticrist. Dîndu-.le acest nume colectiv, ei nu credeau că folosesc un slogan propagandistic, ci că identifică o situaţie istorică precisă. De vreme «e Anticrist domneşte la Roma, înseamnă oă istoria omenirii se apropie de soroc. Luther a fost bîntuit de obsesia zilei celei de pe urmă. în 1485, franciscanul Johann Hilten, din Turingia, prorocea căderea papalităţii în 1514—1516, distrugerea Romei în 1524, iar a

lumii în 1651. Or Luther se afla la Eisenaeh cînd Hilten a murit acolo prin 1500 şi uneori s-a şi referit la el81, în 1520, Reformatorul exclamă: „Ziua cea de pe urmă e la porţile noastre82". în 1530, în momentul cînd ameninţarea turcească se agravează, el afirmă în epistola dedicatorie ce precede traducerea cărţii lui Daniel: „Totul s-a săvîr-şit, Imperiul roman e la capătul drumului său, iar Turcul pe culme, gloria papalităţii s-a stins şi lumea trosneşte din toate balamalele83". Ace- 38

leaşi avertismente le regăsim în Prefaţa la Apocalipsâ64. Gît despre Convorbirile in jurul mesei [„Tischreden"] acesta ne oferă numeroase mărturii cu privire la presentimentele es-chatologice ale lui Luther:
„într-altă zi, doctorul Martinus spuse o mulţime de lucruri privind Judecata de apoi şi sfîrşitul lumii, căci de şase luni încoace, fusese ehinuit de vise groaznice şi înfricoşătoare în legătură cu ziua cea de pe urmă. S-ar putea, spune el, ca ziua asta să nu fie departe, Gum ne încredinţează şi Scriptura. Timpul care îi rămîne lumii nu-i mai lat de-o palmă, dacă e să-1 comparăm cu cel care s-a s©urs pînă acum; e un măr mititel, singurul care abia se mai ţine în pom şi stă să cadă. Imperiile între care Daniel a văzut lumea împărţită, babilonienii, perşii, grecii, romanii nu mai sunt. Papa a mai păstrat cîteva rămăşiţe din Imperiul roman: aceasta e ultima pecete a Apocalipsului; ea va să se sfărîme. Multe semne se ivesc pe «er pe care le vedem prea bine şi care ne vestesc că sfîrşitul lumii nu-i departe. Pe pămînt, sădim, clădim, agonisim comori GU multă osîrdie; toate meşteşugurile propăşesc ca şi cum lumea ar vrea să întinerească şi s-o ia de la capăt. Nădăjduiesc că Dumnezeu va pune capăt tuturor acestora".
Atunci magistrul Leonhardus Beyer spuse: „Matematicienii şi astrologii susţin eă pentru cel de al patruzecilea an [1540], conjuncţiile planetelor vestesc mari întîmplări. — Da, răspunse doctorul Martinus, asta poate ţine cîţiva ani, dar urmaşii noştri vor vedea împlinirea Scripturilor, şi poate că noi înşine chiar vom fi martorii acestei împliniri85".
Întrebat altă dată cu privire tot la acest subiect, Reformatorul răspunsese: „Lumea nu va dăinui multă vreme; cu voia Domnului, poate 39 încă vreo sută de ani86". Uriaşa popularitate

a lui Luther în Germania n-a făeut decît să întărească încredinţarea, oricum larg răspîn-dită, că sfîrşitul lumii se apropie. Predicaţia protestantă a reluat pe întrecute avertismentele doctorului Martin. în 1562, un pastor a ţinut în faţa turmei sale un discurs foarte semnificativ în aeeastă privinţă, spunînd în esenţă: eeea ce a prorocit noul Eli (Ilie — n.tr.), noul sfînt Pavel, trebuie neapărat să se împlinească. Singuri papistaşii, nelegiuiţii şi sodomiţii pot să pună asta la îndoială. Ce înseamnă oare atîtea .,- minuni de care niciodată pînă acum nu s-a auzit vorbindu-se, decît că Isus „va să vie foarte cu-râd ca să judece şi să pedepsească87"?
Despre rolul jucat de Luther în difuzarea aşteptării eschatologice deţinem o grăitoare mărturie indirectă. Ea provine de la un predicator catolic, Georg Wizel, care a fost şi autor de cântări religioase. Incepînd din 1536, el a atacat pedagogia terorizantă a Reformatorului:
„Luther a crezut că sădind spaima în suflete le va atrage mai lesne la noua lui doctrină şi de aceea a vorbit, atîta despre Judecata de apoi şi venirea lui Anticrist... Destul ca vîntul să bată cu putere, destul ca furtuna să răscolească marea şi totul e semn limpede prevestitor al Judecăţii de apoi, al apropiatei veniri a lui Isus Cristos! Or, tot ce scrie Luther se citeşte cu lăcomie, se primeşte cu credinţă şi veneraţie, ca tot atîtea mesaje aduse de un trimis ©eresG88." Afirmaţia lui G. Wizel e totuşi simplistă. Luther nu-i evident singurul răspunzător de re- ' vărsarea spaimelor eschatologice în Germania. Melanchthon, adevărat praeceptor Germaniae, nu-i mai puţin categoric decît doctorul Martin. El vorbeşte despre „cumplitele zile de pe urmă", despre „Cristos a cărui întoarcere e la un pas acuma" şi care „va reveni curînd". „Sfînta Scriptură, mai serie el, ne aduce limpede această alinare şi această înştiinţare cum acestea, şi el declară că venirea lui Cristos este 40

că ziua de pe urmă trebuie să vină curînd, după distrugerea Imperiului german89." Melanchthon își exprimă părerile despre sfîrşitul lumii în două prefeţe, în 1532 şi 1558, la Cronica lui Jean Oarion (m. 1537), astrolog, istoriograf şi consilier la curtea din Brandenburg. Sprijinin-du-se pe profeţiile lui Daniel şi succesiunea celor patru monarhii, Carion consideră, ca şi Melanchthon, că istoria omenirii se apropie de capăt. Aceeaşi opinie este formulată de Sleidan în celebrul său tratat cu titlul semnificativ, De quattuor summis imperiis („Despre cele patru imperii de frunte") (1556):
„Dat fiind că aceste vremuri în care trăim sînt nespus de jalnice şi pline de nenorociri, predicile acelui profet [Daniel] trebuie cu grijă înţelese de noi ceştilalţi care ne-am născut cînd lumea stă să se sfîrşească, şi trebuie cugetat adînc asupra lor ca să fim apăraţi ca de un zid şi întăriţi de anumite consolări împotriva valurilor şi furtunilor care ne ameninţă90."
Or, lucrarea lui Sleidan şi Cronica lui Carion au constituit adevărate manuale a căror difuzare a fost eonsiderabilă în Germania şi în străinătate91. De asemenea, Conjecturile teologului luteran A. Osiander despre Vremurile de pe urmă şi sfîrşitul lumii (1545) au cunoscut un succes internaţional. Şi în afara Germaniei, epoca Reformei este însoţită de o intensificare a temerilor şi a speranţelor apocaliptice. Lefevre d'Etaples consideră că s-a ajuns la „vremurile de pe urmă ale credinţei", acea formă de credinţă cînd mulţimile se îmbulzesc în jurul Evangheliei, întocmai cum făcuseră în ziua înmulţirii pîinilor pentru a-1 asculta pe Mesia. „Căci ei veniseră de departe ca să asculte cuvîntul Lui. Tot aşa va fî şi în ziua cea de pe urmă a credinţei, de caref precum cred eu, sîntem foarte aproape92." în schimb, operele lui Calvin pot părea mai puţin pătrunse de preocupări eschatologioe. Cu toate

acestea, şi el declară că venirea lui Cristos este la un pas de aici înainte93. Dealtfel, pentru Calvin, ca şi pentru Luther, papa este Antricrist iar Roma noul Babilon. Reaşezate în contextul epocii, aceste formule sînt lipsite de orice ambiguitate, ele denotînd că, în lupta sa îndîrjită împotriva superstiţiilor, Calvin se considera unul dintre profeţii zilelor de pe urmă. Dealtminteri el se şi afla într-un mediu în care adversari şi prieteni gîndeau în termeni de sfîrşit de lume. Printre adversarii săi trebuie citat mai ales Mi-guel Şervet. în Restitutio christianismi („Restaurarea creştinismului"), medicul spaniol se străduia să demonstreze, sprijinindu-se pe Apo-calipsă, că lupta cu papa-Anticrist şi cu Marea Prostituată intra în ultima ei fază. A doua venire a lui Cristos avea să pună capăt acestei jalnicii a lumii şi a Bisericii care dăinuieşte de cînd Constantin „s-a călugărit", iar papa Silvestru „a ajuns rege al Romei". Sfîrşitul lumii păcătoase va fi „restaurarea" adevăratului creştinism94. Din tabăra prietenilor lui Calvin iată-1 acum pe Pierre Viret (m. 1571), care a predicat în Elveţia, apoi în Languedoc. într-o lucrare ciudată, în formă de dialoguri, Le Monde ă l'empire et le monde demonicele (V. n.a. nr. 95) el îi spunea cititorului:
„Lumea este pe sfîrşite.. . Este ca un om care trage din răsputeri să moară. Acum aşadar, ai grijă de casă. .., leapădă-te de stricăciune. . . şi, după ce îţi vei fi pus undeva de o parte cugetările care te mîhnesc atît de mult, grăbeşte-te să părăseşti această lume. Căci vor veni nenorociri şi mai mari decît cele pe care le-ai văzut pînă acum95."
Bullinger (m. 1575), care a condus ani îndelungaţi Biserica reformată elveţiană, la Zurich, deşi refuză să avanseze o dată precisă, consideră şi el că împlinirea timpurilor este ca şi înfăptuită:
„Apreciez că, în prezent, este cît se poate de clar, graţie doctrinei foarte cunoscute a Dom- 42

nului Nostru Isus Cristos, graţie răspunsurilor deloc ambigui ale preasfinţilor profeţi ai lui Dumnezeu şi graţie limpezimii interpretării apostolilor de frunte ai lui Cristos, graţie în sfîrşit examinării lucrurilor (care în parte, potrivit mărturiilor unor istorii a-devărate, s-au şi săvîrşit şi în parte se să-vîrşesc zilnic sub ochii noştri) că profeţiile despre sfîrşitul timpurilor s-au şi împlinit, şi că de aceea ziua Domnului este aproape'6. . ."
Astfel, Reforma protestantă izvorăşte, într-o oarecare măsură, dintr-o profundă fermentaţie es-chatologică, contribuind ulterior la amplificarea ei. Mi se pare că această „aşteptare a lui Dumnezeu" a fost deosebit de puternică în Germania secolului al XVI-lea cînd, într-un climat de anxietate,

conjuncţiunile planetelor în 1524 şi 1525 au provocat o panică de proporţii, alar-mîndu-i pe Luther şi pe Diirer. Dar am văzut că neliniştea a fost mare şi în alte părţi. Şi dacă pînă în prezent nu i s-a acordat destulă atenţie, aceasta se explică prin faptul că termenul prea vag şi prea cuprinzător de „Renaştere" continuă, prin imaginile pe care le vehiculează, să ne ascundă o realitate adeseori sumbră. în plină „Renaştere" zugrăveşte Signorelli la Orvieto nelegiuirile lui Anticrist (care are trăsăturile lui Savonarola97), iar Michelangelo pictează dramatica Judecată de apoi din Capela Sixtină. Tot în plină „Renaştere", al V-lea conciliu de la Laterano şi conciliul din Florenţa au încer-eat să frîneze proliferarea profeţiilor apocaliptice în Peninsulă. In Spania, „colcăiala mistică" ce a marcat epoca lui Cisneros (m. 1517) s-a însoţit cu numeroase prevestiri eschatologice98. In Franţa, imaginile Judecăţii de apoi au invadat bisericile. Şi, tot aici, putem privi ca reprezentativă pentru o convingere larg răspîn-dită (cel puţin printre clerici) lucrarea publicată în 1550 de un canonic din Langres sub

titlul Carte despre starea şi schimbarea timpurilor. Autorul declară:
„Acum, aşadar, zic că suntem la cumpănă, şi ne apropiem de viitoarea reînnoire a lumii, dacă nu de o gravă degradare sau de nimicirea acesteia"...".
In Rusia, de asemenea, teama de sfîrşitul lumii pare să fi crescut în secolele al XV-lea şi al XVI-lea100. De atunci datează şi obiceiul de a reprezenta o Judecată de apoi pe peretele din fund al bisericilor. Credinciosul n-avea cum să nu vadă cîntarul Judecătorului şi infernul negru şi roşu din care iese un balaur uriaş. La celălalt capăt al lumii creştine, se poate vedea şi astăzi o frescă a Judecăţii de apoi pe care călugării augustini au pictat-o în cea de a doua jumătate a secolului al XVI-lea pe pereţii mînăstirii lor din Cui'tzeo, în Mexic: ubicuitate a unei aşteptări înfricoşate.

6. Un dumnezeu răzbunător şi o lume îmbâtrînitâ

Importanţa extraordinară acordată în epocă temei Judecăţii de apoi şi cataclismelor care ;; aveau s-o preceadă (sau să permită trecerea în millenium) se explică prin teologia unui Dumnezeu neîndurător pe care lanţul de nenorociri abătute asupra Occidentului începînd cu Ciuma Neagră au întărit-o. Ideea că divinitatea îi pedepseşte pe oamenii vinovaţi este fără îndoială tot atît de veche ca şi civilizaţia însăşi. Dar ea este prezentă cu osebire în discursul religios al Vechiului Testament. Stimulaţi de o seamă de evenimente tragice, oamenii Bisericii au fost mai mult decît oricînd pre-dispuşi s-o identifice în textele sacre şi s-o prezinte mulţimilor neliniştite oa o ultimă explicaţie ce nu poate fi pusă la îndoială. In consecinţă, relaţia crimă-pedeapsă divină, începînd 44

chiar pe această lume, a devenit mai mult deeît orieînd o evidenţă pentru mentalitatea occidentală. Rare sînt tratatele despre ciumă sau relatările despre epidemii (pînă şi despre cea de la Marsilia din 1720) care să n-o scoată în relief. Arhiepiscopul de Toledo, Carranza, şi shirurgul A. Pare o folosesc de asemenea pentru a explica apariţia sifilisului:
„Sunt două eauze ale verolei, serie chirurgul francez; cea dintîi vine printr-o calitate, specifică şi ocultă, care nu se întemeiază pe nici o demonstraţie; o putem atribui totuşi mîniei lui Dumnezeu, care a îngăduit ea boala aceasta să se abată asupra omenirii ca să-i frîneze lascivitatea şi dezmăţul eoncupiscent. Ge de a doua este de a te fi însoţit cu bărbat sau cu femeie avînd amintita maladie101".
Alături de ciumă, perioadele de foamete, războaiele, pînă şi năvala haitelor de lupi erau interpretate întotdeauna de Biserică, şi în general de îndrumătorii de opinie, ca pedepse divine: săgeţi ascuţite trimise de Cer asupra unei omeniri păcătoase. Aşa le-a prezentat Savona-rola florentinilor primele episoade ale războaielor din Italia. Texte, foarte oficiale, tratate de pace folosesc acelaşi limbaj.

Citim în preambulul tratatului de la Ca-teau-Cambresis (1559): „ . . . să se ştie că, după multe şi atît de crîncene războaie prin care Dumnezeu a vrut.. ., să încerce şi să pedepsească popoarele, imperiile şi supuşii [lui Henri al II-lea şi Filip al II-lea]..., în dumnezeiasca lui bunătate s-a învoit pînă la urmă să întoarcă asupra bietelor făpturi omeneşti ochiul îndurării sale102" . .. Tot astfel, textul tratatului de la Amboise, din 1563, oare pune capăt primului război religios din Franţa, declară în preambulul său: „. . . Vitregia vremurilor a vrut, şi Domnul Nostru aşijderea, prin hotărîrea sa

neştiută nouă (pricinuită, trebuie să credem, de greşalele şi păcatele noastre), să ridice stavila tulburărilor103 ...".
In epoca marii represiuni a vrăjitoriei (secolul al XVI-lea şi începutul celui de-al XVII-lea), teologii şi juriştii susţin că Dumnezeu foloseşte domenii şi vrăjitorii ca executori ai justiţiei sale:
„întocmai cum trimite ciuma, războaiele şi foametea prin mijlocirea demonilor, executori ai Justiţiei sale, Dumnezeu îi foloseşte şi pe vrăjitori, şi mai cu seamă cînd numele lui Dumnezeu este luat în deşert, cum se întîmplă astăzi pretutindeni şi cu atîta îndrăzneală netemătoare şi sfruntare că pînă şi copiii îşi fac dintr-asta îndeletnicire", scrie Jean Bodin104.
Aşadar, răzbunarea intră în însăşi componenţa naturii lui Dumnezeu, pentru că el este drept. Sprijinindu-se pe un text al sfîntului Augustin, Ciocanul vrăjitoarelor arată că Dumnezeu îngăduie păcatul întrucît deţine puterea de a-i pedepsi pe oameni „pentru a se răzbuna pe răul de pe lume şi pentru frumuseţea universului ... astfel ca niciodată ruşinea greşalei să nu fie lipsită de frumuseţea răzbunării105", în toată tragedia franceză, de la Jodelle la Corneille (dar tot atît de bine am putea culege exemple şi din alte literaturi ale timpului), revine stăruitor tema răzbunării şi în special a răzbunării divine. Cum putea fi imaginat Dumnezeu într-o epocă atît de sîngeroasă ca aceea a războaielor religioase dacă nu după modelul omului cuprins de mînie? S-a scris pe bună dreptate că „noţiunea de răzbunare cerească domină în mare măsură tragedia didactică — şi, aş adăuga, poezia — din timpul domniei lui Henric al iV-lea106". Pentru Agrippa d'Aubigne, Judecătorul cel Drept proporţionea-ză şi potriveşte pedeapsa crimei începînd chiar

\

de pe lumea asta (Tragicele, VI, versurile 1075—1079):
L'irrite contre Dieu est frappe de courroux; Les Eslevez d'orgueil sont abbatus de poux; Dieu frappe de frayeur le fendant temeraire, De feu le bottefeu, de sang le sanguinaire*.
O astfel de opinie cunoaşte o mare audienţă în epocă, aşa cura o dovedesc — printre multele mărturii ce s-ar putea aduna în acest dosar — Povestirile uluitoare ale lui Pierre Boaistuau (1560). Acest erudit îşi impune totuşi un spirit critic şi nu acceptă să creadă că orice calamitate provine din păcat. Dar, fiind vorba despre nişte făpturi monstruoase, nu se abţine să nu afirme:
Este cît se poate de sigur că de cele mai dese ori aceste făpturi monstruoase purced din judecata, justiţia, pedeapsa şi blestemul lui Dumnezeu, care îngăduie ca taţii şi mamele să producă asemenea orori prin grozăvia păcatului lor, pentru că se năpustesc fără osebire ca nişte fiare sălbatice unde îi mînă pofta fără să ţină seama de timp, de loc sau de alte legi rînduite de fire107."
Totuşi, nu mai puţin frecventă este şi ideea că Dumnezeu a dat multă vreme dovadă de răbdare. El era mielul gata să ierte. Nu se gîndea decît la „ajutorarea" Bisericii sale „şi nu la răzbunare" — cum se exprimă încă poetul Tragicelor™. Dar această perioadă a trecut şi, în timp ce se anunţă „vremile de pe urmă şi zile mult mai grele // El vrea să se răzbune şi nu să mai ajute109". Aceasta era şi convingerea lui Eus-tache Deschamps, contemporanul mîhnit al Marii Schisme, al Războiului de o sută de ani şi al

* Cel mînios pe Dumnezeu e lovit cu mînie;/ Cei înălţaţi de trufie sunt doborîţi de păduchi;^ Pe^ fanfaronul cutezător Dumnezeu îl loveşte cu spai-naă,/Cu foc pe cel ce pune foc, cu sînge pe vărsătorul de sînge.

nebuniei lui Carol al Vl-lea: în jurul său, el nu vedea decît desfrîu, trufie, poftă nesătulă, nedreptate şi oameni fără frică de Dumnezeu. O situaţie atît de revoltătoare nu mai poate dăinui:

... Le temps vient que li Dieu de nature,
Qui plus ne peut soufrir la chose tele,
Envoyera sur toute creature
Larmes de sang et vengeance cruelle ...
Je n'espoir plus que le Grant Juge endure,
Mais detruira toute chose mortele
Et a chascun donrra qui fait injure
Larmes de sang et vengeance cruele.*110

Dacă Dumnezeu nu s-ar răzbuna, ar mai fi el oare demn de augustul său nume? N-ar fi doar o simplă „paiaţă"? Aceasta e întrebarea pe aare şi-o pune Luther în Exortaţie la rugăciune împotriva Turcului, redactată în 1541, într-un moment cînd ameninţarea otomană asupra Europei centrale devenea deosebit de apăsătoare. Pentru Reformator, care raţionează ca şi Eus-tache Desohamps, lumea creştină a acumulat atîtea păcate (gîndirea lui Luther se referă mai ales la superstiţii şi idolatrii), a dispreţuit pînă-' ntr-atît cuvîntul dumnezeiesc, încît Atotputernicul nu va mai răbda multă vreme cu braţele încrucişate asemenea sfruntare. In joc se află însăşi autoritatea sa. Se poate presupune aşadar apropiata distrugere a unei lumi nărăvite în păcat:

„Cum ar putea el (Dumnezeu) răbda la ne-sfîrşit una ca asta? La urma urmei, el trebuie totuşi să salveze şi să apere adevărul şi dreptatea, să pedepsească răul şi pe nelegiuiţi, pe hulitorii veninoşi şi pe tirani. Alt-

* ... Vine vremea cînd Domnul firii / Care nu
mai poate să rabde lumea astfel / Va trimite asupra
Întregii creaţii / Lacrimi de sînge şi răzbunare crun
tă ... / Nu mai sper ca Marele Judecător să îndure, /
Ci va distruge tot ce-i muritor / Şi cui huleşte îi va
da / Lacrimi de sînge şi răzbunare cruntă. 48

minteri, şi-ar pierde divinitatea şi în cele din urmă nimeni nu l-ar mai socoti Dumnezeu şi fiecare ar face necurmat tot ce pofteşte şi ar dispreţui cu neobrăzare şi fără de ruşine pe Dumnezeu, cuvîntul şi poruncile sale, ca şi cum ar fi vorba de un smintit sau de o paiaţă oare singur îşi nesocoteşte ameninţările şi hotărîrile ... Şi aşa stînd lucrurile, singura mea alinare şi speranţă este că ziua cea de pe urmă se apropie. Căci lucrurile au mers prea departe ca să mai încapă răbdare de la Dumnezeu111."

Fără să bănuiască, Luther întîlneşte astfel o concepţie despre onoarea (divină) înrudită cu aceea care, pe plan uman, a motivat nenumăratele dueluri ale Renaşterii. Sînt ofense pe care Dumnezeu nu le poate trece cu vederea fără a se compromite. Un astfel de document ne întoarce într-un fel neaşteptat — aşa cum într-alt fel ar putea s-o facă Povestirile lui Bandello şi piesele lui Shakespeare — în interiorul unui univers al răzbunării foarte puţin. creştinesc, în care Dumnezeu cel iubitor se află el însuşi prins în capcană.

Da, căci este într-adevăr vorba de o capcană. Pentru că cei care difuzează spaimele apocaliptice sunt de bună credinţă, convinşi eă Atotputernicul este cel care va face în sfîrşit dreptate, fără să-şi dea seama că în realitate ei sînt cei care aspiră la o răzbunare în care Dumnezeu nu va fi decît executorul. Acest proces psihologic este uşor perceput datorită unui studiu de W. Frijhoff cu privire la Provinciile Unite* în secolele XVII şi XVIII. In această republică, mult mai puţin tolerantă din punct de vedere religios decît se spune deseori, catolici şi protestanţi trăiesc pe atunci cot la cot într-o atmosferă de tensiune şi de suspiciune reciproce. Un astfel de climat favorizează circulaţia a tot
Vechea denumire a celor şapte provincii din Ţările de Jos, federate împotriva lui Filip al II-lea al Spaniei în 1579. (N.tr.).

soiul de broşuri, pamflete şi fiţuici, pline cu cele mai felurite preziceri. W. Frijhoff numără 161 în perioada 1540—1600, 563 pentru întreg secolul al XVII-lea, 89 pentru cel de al XVIII-lea. O categorisire mai nuanţată îngăduie izolarea profeţiilor apocaliptice în cadrul fiecărei perioade: 4 între 1540 şi 1600, 119 între 1661 şi 1700, 13 între 1701 şi 1800. Vom nota în trecere proliferarea lor în secolul al XVII-lea: perioadă de tensiune maximă între cele două confesiuni rivale din Provinciile Unite. Astfel apare foarte exact un raport între preziceri — mai ales cele eschatologice — şi prezenţa în faţa unei comunităţi a unei alte comunităţi ostile. Cataclismele aşteptate vor lovi grupul advers şi se vor încheia prin victoria celui din care faci parte. In acest caz, cei care pîndesc — cu speranţă — vremea Zilei celei Mari, sunt catolicii. Pentru că în acest stat protestant ei nu pot să-şi practice cultul decît în mod semi-clandestin; sunt oprimaţi în diferite feluri, excluşi din numeroase funcţii publice şi nu beneficiază de asistenţă publică. în consecinţă, aspiră la o răzbunare: fie cea pe care o va împlini catolicismul final, fie, mai simplu, cea al cărei instrument providenţial va fi un suveran oarecare, regele Franţei sau împăratul — oricum întotdeauna un dens ex machina din afara frontierelor. Or, anumite date mai neobişnuite din calendar par să provoace în mod obligatoriu aceste deznodăminte senzaţionale tocmai în virtutea singularităţii lor; de exemplu, coincidenţa dintre Ziua Domnului şi sfîntul Ioan-Botezătorul (24 iunie — n. tr.) care s-a produs în 1666 — anul fiarei din Apoca-;, lipsă — şi în 1734. Ştim din jurnalul unui preot^ catolic cele petrecute la Goes în Zeeianda îri * preajma zilei de 24 iunie 1734. Almanahuri ve- * nite de la Amsterdam proroceau mari nenoro- i, ciri pentru momentul acela, date fiind unele', conjuncţii planetare. Imigranţii sezonieri west- \ falieni prevesteau şi ei evenimente nemaipo- ; menite. De unde şi panica protestanţilor din $

Goes. In zilele care preced sărbătoarea sfîntu-lui Ioan, magistratul ordonă percheziţionarea caselor catolice pentru a se găsi armele eventual ascunse. în noaptea de 22 spre 23 iunie, îngrijorarea oreşte şi autorităţile decid ca timp de două zile porţile oraşului să fie încuiate. Or, 23 e zi de tîrg. Ţăranii din împrejurimi veniţi să-şi aducă produsele nu pot intra şi se întorc la casele lor răspîndind în satele învecinate zvonuri alarmiste: o armată catolică soseşte din Flandra, consilierii municipali din Goes vor fi măcelăriţi, templul oraşului distrus de o explozie (pulberea şi fitilul au şi fost puse unde trebuie); catolicii au sfîşiat Biblii protestante. Drept urmare, la şes, un număr oarecare de case catolice sunt atacate de reformaţii alarmaţi. In cele din urmă însă, ziua de 24 iunie trece fără să se fi produs restauraţia catolică anunţată şi lucrurile se liniştesc, pînă la următoarea alertă. Profeţie şi panică sunt aşadar legate de frica de semeni şi de speranţa de răzbunare a unui grup oprimat.
Cu unele variante, acest model explicativ poate fi generalizat. Cei care aspiră la mille-nium şi vor să-i grăbească venirea ca şi cei care prezic sfîrşitul lumii au în vedere distrugerea unuia sau a mai multor inamici. Este un lucru evident cînd e vorba de taboriţi, de Miin-zer sau de Jan van Leyden. Dar este adevărat şi în cazul lui Vincent Ferrier, al lui Savona-roJa sau ai lui Luther — şi, în succesiunea Reformatorului, a tuturor profeţilor protestanţi. Ei aşteaptă, anunţă şi doresc distrugerea unei lumi păcătoase şi înrăite împotriva căreia au pornit război şi peste care domneşte Anticrist — acesta fiind papa pentru Savonarola şi Luther. Astfel, în profeţiile oataclismice oamenii îşi exprimă speranţa de răzbunare prin intermediul lui Dumnezeu.
Legată de un arier-plan inconştient de revanşă,

profeţia este inseparabilă pe de altă parte, cel
1 puţin în epoca în care ne situăm, de un anu-

mit fel de reprezentare a timpului. Această reprezentare este complexă şi comportă elemente care în anumite privinţe sînt eterogene unele în raport cu celelalte, noţiunea de ciclu inter-ferîndu-se cu cea a unui vector îndreptat spre sfîrşitul veacurilor. Ciclul anual readuce la termen fix condiţii ce nu revin decît o dată pe an. în consecinţă, nu trebuie să lipseşti de laj-, focul de sfîntul Ioan, dacă vrei să te bucuri de ocrotirile pe care le aduce. Unele coincidenţe n-au loc decît o dată într-un secol. Astfel Ziua» Domnului pe 24 iunie. O întîlnire atît de excepţională nu poate să nu producă, în virtutea legii magice a similarităţii, evenimente de asemenea excepţionale şi care se anunţă dinainte. Totuşi, aceste preziceri au ceva iterativ, căci se repetă sub o formă sau alta la fiecare apro-; piere a coincidenţei dintre cele două sărbători: ceea ce s-a verificat în Provinciile Unite în 1666 şi în 1734. Intîmplări neobişnuite erau aşteptate de asemenea de Paşte, dacă sărbătorirea lui cădea fie în prima, fie în ultima dată posibilă (antrenînd în acest din urmă caz coincidenţa sfîntului-Ioan-Ziua Domnului), momente cu adevărat critice ale ciclului anual113. Acestei concepţii ciclice i se suprapune însă, mai cu seamă la nivelul cel mai cultivat al societăţii, o viziune pesimistă despre timp. Pentru europenii de la începutul Timpurilor moderne, acesta nu se deschide spre bucuriile pă-mînteşti. Nu incită la proiecte de viitor. Nu duce spre un progres material (ori spiritual) pe lumea asta. Este, dimpotrivă, bătrînul ameninţător din Triumfurile lui Petrarca. Renaşterea 1-a asimilat progresiv sinistrului Saturn, distrugătorul teribil şi decrepit în acelaşi timp, care se sprijină în cîrje dar se înarmează cu coasa, devoră un copil şi-şi ţine piciorul pe o nisiparniţă. Acest demon redutabil nu-i decît o altă imagine a morţii. Desigur că „el hrăneşte" dar şi „distruge tot ce există114". Pe plan moral, el este revelatorul adevărului, dar prin faptul că demască valorile iluzorii. Se revine 52

aşadar la puterea lui nimicitoare asupra căreia Renaşterea a insistat neobosit, transmiţînd acest aspect şi epocii baroce. Timpul este înfăţişat în mod constant ca un bătrîn, tocmai pentru că această imagine este produsă de o umanitate care se ştie şi se simte bătrînă. Pentru creştinii secolelor XIV—XVII este limpede, independent chiar de semnele prevestitoare ale sfîr-şitului lumii pe care le prezintă evenimentele contemporane, că esenţialul istoriei umane s-af consumat. Timpul se apropie de sorocul său. Dar anii nu i-au adus umanităţii înţelepciune.1 Gerson o compară cu un bătrîn delirant, căzut pradă celor mai felurite năluciri, vise şi iluzii şi consideră că sfîrşitul ei este aproape. • în fapt, ea iese diminuată fizic din încercarea secolelor115.
Pierre Vi ret în lucrarea deja citată, Le Monde a l'empire . .., afirmă: „Din ce îmbă-trîneşte lumea, din ce scade boiul şi vârsta oamenilor şi se vlăguieşte puterea lor trupească116." Acest text nu-i izolat. El întîlneşte, dimpotrivă, o viziune destul de larg răspîndită a cronologiei ce situa undeva în trecut un fel de vîrstă de aur şi concepea succesiunea secolelor ca o progresivă degenerescentă morală — dar şi fizică — a universului. După Nicolas de Clamanges, care scria la începutul secolului al XV-lea, pe vremea cînd preoţii îşi îndeplineau cum se cuvine munca lor de păstori, totul mergea bine pe lume, din punct de vedere material vorbind:
„Oraşele şi satele erau populate care mai de care; grajdurile gemeau de vite. Pomii se plecau sub povara roadelor, cîmpurile erau covor de grîu. . . Oamenii trăiau o viaţă lungă117."
In apologetica protestantă franceză din seco
lul al XVII-lea revine tema istovirii naturii şi
a degradării trupeşti a umanităţii. Du Moulin
ne asigură că oamenii se micşorează118, iar Pa-
53 câră explică: ' ni»

„Putem de asemenea observa că anotimpurile nu-şi mai fac datoria cum aveau obiceiul odinioară, pămîntul oboseşte, munţii nu mai dau atîta belşug de metale, vîrsta omului descreşte din zi în zi şi nu numai tăria şi puterea de la fire, dar şi smerenia şi cinstea: pînă-ntr-atîta că putem spune că lumea scăpată şi sfîrşitul ei este aproape119." Alţi apologişti reformaţi ai epocii —- Pollot şi Cappel printre alţii — reiau această lamentaţie. Or, nu-i de mirare că evlavia şi cinstea descresc o dată cu forţa fizică. A îmbătrîni înseamnă a te lega tot mai mult de oele pămîn-teşti şi a pierde aşadar din vedere cele cereşti. Viret stabileşte această legătură logică:
„Lumea e pe ducă. A şi ajuns precum un om care trage din răsputeri să moară. Din pricina asta mintea şi inima lui îl amăgesc să se închine celor moarte, adică celor pă-mînteşti, care sunt precum cele moarte faţă de cele cereşti.. . Din ce se apropie omul de groapă, din ce pofteşte mai vîrtos la bu-r' nurile pămlnteşti care nu-s decît pămînt •r întocmai ca şi omul. Şi aşa se face că tot ■ mai mult rîvneşte tocmai la ceea ce-i este *" de mai puţin folos120."
Astfel, pe măsură ce umanitatea se depărtează de tinereţe şi de maturitate „toate virtuţile îm-bătrinesc" odată cu ea şi „toate viciile capătă mai multă putere", ca şi cum aceasta ar fi legea ineluctabilă a decrepitudinii. Să nu ne mirăm atunci dacă „veacul e cufundat în bezne" şi dacă „cei care îl locuiesc sînt lipsiţi de lumină". în sfîrşit, în aceste timpuri de pe urmă trebuie să se aştepte la cele mai mari calamităţi de vreme ce rasa umană, vlăguită acum şi la trup şi la suflet, se va dovedi neputincioasă ; în faţa lor:
„ . .. Alte urgii şi mai cumplite se vor abate asupră-ne decît cele ce le-ai văzut pînă a-cum. Căci din ce s-a bicisnicii veacul de bă- 54

trîneţe, din ce se vor înmulţi relele asupra celor care sălăşluiesc într-insul. Căci adevărul tot mai mult se trage îndărăt şi minciuna iese în faţă121."
în acelaşi spirit, Pierre Viret scrie altundeva:
„Gîndesc că lumea asta pe care o văd e ca un edificiu bătrîn şi părăginit, din care nisipul, mortarul şi pietrele se scurg şi, necurmat, cîte un crîmpei de zid se desprinde încetul cu încetul. La ce ne mai putem noi aştepta de la asemenea edificiu dacă nu la o prăbuşire fulgerătoare, chiar în clipa cînd ne vom gîndi cel mai puţin?"
Aceasta era concepţia despre timp împărtăşită îndeobşte de intelectualii epocii. Cum să nu fi observat aceştia o corespondenţă deloc întîm-plătoare între simptomele — evidente pentru ei — ale îmbătrînirii umanităţii şi semnele prevestind sfîrşitul lumii prorocite de Biblie? A-ceste două discursuri despre destinul global al universului îşi răspundeau şi se susţineau reciproc. Lumea fiind bătrînă, totul merge rău şi curînd va merge şi mai rău. Iar cînd războaiele, crimele, ciuma şi foametea se adăugau la corupţia şi discordiile Bisericii, la slăbirea sentimentului de milă, la înmulţirea profeţilor mincinoşi, la apariţia — efectivă sau iminentă — a lui Anticrist, mai putea oare pune cineva la îndoială pieirea apropiată a unei lumi decrepite şi păcătoase? Fie lăsînd locul, după dramatice convulsii, unui paradis terestru ce va dăinui o mie de ani — speranţa chiliaştilor —, fie — ipoteză mai probabilă — năruindu-se la picioarele Marelui Justiţiar pogorît din ceruri pentru suprema încheiere a socotelilor.
7. Aritmetica profeţiilor.
Mulţi dintre cei care anunţau sfîrşitul apro-SS piat al veacurilor sau iminenta trecerii în mii-

lenium se bazau pe cifre aflate din belşug în textele biblice. Daniel (II şi VII) anunţă că patru imperii îl vor preceda pe acela care „nici-cînd nu va fi nimicit" şi că, sub cel de al patrulea suveran, sfinţii vor fi prigoniţi timp de „o vreme şi vremuri şi jumătate de vreme." Această ultimă cronologie apare în ApocaMpsă unde se spune (XII) că Femeia, maica Pruncului mîntuitor, va fi urmărită de balaur şi hrănită în pustie „o vreme şi vremuri şi jumătate de vreme". Daniel încredinţează de asemenea (XII) că „grozăvia îndurerării va ţine 1290 de zile". Apocalipsa mai anunţă că paginii vor călca în picioare cetatea sfîntă „patruzeci şi două de luni" şi că cei doi martori ai Domnului vor proroci „o mie două sute şi şaizeci de zile" (XI).

Numărul fiarei diavoleşti este 666 (XIII). în fine, încătuşat în temniţa iadului, Satana va ieşi din bîrlogul lui după „o mie de ani" (XX). Teologi, matematicieni şi astrologi au lucrat neobosit asupra acestor date numerice care erau reaşezate într-un cadru cronologic global a cărui schemă redusă la expresia ei cea mai simplă era următoarea: lumea trăise 2 000 de ani între Facere şi Lege, apoi alte 2 000 de ani sub domnia Legii, cea a lui Mesia avînd, la rîndul ei, o durată de 2 000 de ani123. Totuşi unii, precum Cristofor Columb, ajungeau la un total de 7 000 de ani, căci la cele şase zile ale facerii — bază a calculului precedent, — ei adăugau o a şaptea corespunzînd odihnei lui Dumnezeu. Cîţiva în sfîrşit se în-t? cumetau să mai depăşească un pic bariera dai 7 000 de ani. Numeroşi erau totuşi cei careţi punînd la îndoială o împărţire prea egală a diferitelor felii istorice, se străduiau să calculeze mai subtil timpul scurs între zorii lumii şi naşterea lui Isus. După De Antichristo („Despre Anticrist") de Malvenda, evantaiul calculelor — foarte numeroase, precizează el — privind acest spaţiu cronologic se întindea de la 6310 ani (estimare excepţională) la 3760 de ani. Merca-tor ajungea la 3928, Jansenius la 3970, Bellar- 56

tnin la 3984124. In ciuda acestor mărunte dezacorduri, nimeni n-ar fi imaginat o cronologie lungă ca aceea care ne-a devenit familiară. Dimpotrivă, istoria pămîntului era închisă într-o durată scurtă şi, ţinîndu-se seama de timpul scurs, umanitatea nu mai putea fi creditată cu un număr prea mare de ani. Cristofor Columb, în 1501, raţiona astfel:

„De la facerea lumii sau de la Adam pînă la vremea Domnului nostru Isus Cristos s-au scurs 5343 de ani de cîte 318 zile după calculul regelui don Alfons125, care pare a fi cel mai sigur . . . Dacă adăugăm ceva mai puţin de 1501 ani, se adună cu totul 6845 de ani fără cîteva luni. La această socoteală nu mai lipsesc decît 155 de ani pînă la împlinirea celor 7000, în cursul cărora . .. lumea va trebui să se sfîrşească126."

Astfel, cîte raţionamente şi calcule, tot atîtea estimări diferite, dar toate la fel de zgîrcite, ale timpului ce rămîne să se scurgă înainte de intrarea în millenium sau înainte de sfîr-şitul lumii. Nicolaus Cusanus, în secolul al XV-lea, prezice acest sfîrşit la cel de al treizeci şi patrulea jubileu după Isus Cristos, aşadar la 1700. Luther, precum am văzut, ezită, dar în cadrul unui orizont cronologic îngust: generaţia lui sau cel mult următoarea va apuca împlinirea Scripturilor. Sau, cu voia lui Dumnezeu, s-ar putea ca omenirea să mai aibă vreo sută de ani în faţă. Dar nu mai mult127. Viret aduce, la rîndul său, o cuantificare plină de ameninţări:

„Veacul, scrie el, şi-a pierdut tinereţea şi timpul scăpată a bătrîneţe. Veacul a fost împărţit în douăsprezece părţi; şi zece părţi cu jumătate din cea de a zecea parte [trebuie să citim: a unsprezecea] au şi trecut. A mai rămas doar cît mai este după jumătatea celei de a zecea părţi [adică a un-sprezecea]128".   ■-   ■

Cu alte cuvinte, potrivit acestui calcul reiese că 21/24 din timpul acordat umanităţii a şi trecut. Mai limpede este contemporanul său, canonicul R. Roussat, din Langres, care, în 1548, estimează la 243 de ani limita ce separă „data izvodirii scrierii de faţă" de „viitoarea înnoire a acestei lumi, sau de mari stricăciuni, sau de pieirea ei129". Foarte logic, el îi invită pe „domnii ziditori de palate, turnuri, castele şi alte deosebite şi puternice edificii" să ţină seama de acest calcul: la ce bun să mai înalţi clădiri care, în vremuri obişnuite, ar fi înfruntat secolele dar nu vor rezista la cataclismul final foarte aproape de acum înainte? Pentru omenire, timpul de a clădi a trecut. A venit timpul căinţei.

Iată, printre multe care s-ar mai putea cita, o altă previziune calculată în 1609 de Penieres-Varin. Lucrarea sa Avertisment către toţi creştinii despre marea şi înspăimîntătoarea venire a lui Anticrist şi sfîrşitul lumii este dedicată cardinalului de Joyeuse, arhiepiscop de Rouen, primat al Normandiei şi pair al Franţei, şi apare cu cele mai autorizate recomandări ecleziastice. Asemenea multor calculatori subtili din epoca sa, autorul afirmă că potopul a avut loc în anul 1656 după facerea lumii. Aşadar, debutul domniei lui Anticrist („această domnie ticăloasă ce va acoperi pămîntul cu o mare de suferinţe şi de jale") va începe în 1656 după Isus Cristos130. Dar naşterea ei se va situa în 1626, căci există o simetrie necesară între

viaţa lui Isus şi cea a duşmanului său. Pe acelaşi femei, împărăţia lui se va prăbuşi în 1660; sfîrşitul propriu-zis al lumii se va săvîrşi evident în 1666, întrucît cifra 666 este limpede menţionată în Apocalipsă131.
Am spus mai sus, după E. Labrousse132, ce înfricoşare a provocat în Europa eclipsa de soare din 1654, această panică explicîndu-se tocmai prin importanţa acordată datei de 1656, în special de către teologii şi prezicătorii protestanţi, într-adevăr, de această parte a barie- 58

I

rei confesionale, canonică în ceea ce priveşte Vechiul Testament era considerată Biblia ebraică. Or, ea plasează potopul în anul 1656 de la facere, în timp ce cronologia Septuagintei* îl situează în 2242 sau 2262133. In ţările şi în mediile care au optat pentru Reformă, opusculele şi predicile au anunţat pentru 1656 potopul de foc ce urma să mistuie pămîntul. Cumulîndu-şi efectele, cele două eclipse, din 1652 şi 1654, nu puteau duce decît la acest efect atît de înfricoşător. Dar aşteptarea în-spăimîntată a acestei iminente catastrofe a ieşit din frontierele religioase şi politice, astfel încît într-o ţară ca Franţa, ea a contaminat şi unele medii catolice.
în plin secol al XVIII-lea, se păstrau vii aşadar în Europa obsesia lui Anticrist şi aşteptarea sfîrşitului veacurilor (sau a trecerii în millenium). Pentru John Napier, interesul principal al logaritmilor, al căror inventator era, a fost acela de a facilita calculele relative la „numărul Fiarei" indicat de Apocalipsă184. După el, 1639 marca începutul dezagregării „imperiului lui Anticrist" — Biserica romană. Următorii cincizeci sau şaizeci de ani aveau să vadă evenimentele formidabile ale timpurilor de pe urmă, ziua Judecăţii de apoi situ-îndu-se fie în 1688 (potrivit Apocalipsei), fie în 1700 (după Daniel135). Asemenea calcule erau curente în Anglia şi în America britanică dinainte de 1660. Pastorul Thomas Parker a anunţat sfîrşitul lumii pentru 1649, presbiterianul regalist Ed. Hali pentru 1650 („sau cele douăsprezece luni următoare"), Th. Brightman şi T. Goodwin — doi teologi care au contribuit la popularizarea peste Canalul Mînecii a proorocirilor lui Daniel şi ale Apocalipsei — pentru 1690, 1895 sau 170013«. Astfel, nu numai
Septuaginta este versiunea greacă a Bibliei. Potrivit cronologiei Septuagintei lumea ar număra 1466 t de ani în plus faţă de cea calculată în textul biblic. 59 (N.tr.) .

prezicerile lui Napier au cunoscut o largă di fuzare în Anglia acelei epoci; alte persoane eminente s-au interesat de asemenea de sca denţele eschatologice. Printre acestea se nu mără William Waller, viitor general al arma telor Parlamentului, John Pym, unul dintre liderii acestuia, Cromwell fireşte, John Lil- burne şeful „nivelatorilor", Gerald Winstanley, ► inspiratorul sectei diggers-ilov (sau a „terasie- rilor"), Henry Oldenburg, secretarul Societăţii regale . . .* şi marele Isaac Newton însuşi"7: listă care, deşi nu-i exhaustivă, e totuşi deo sebit de impresionantă. :jlyl., j,

8. Geografia fricilor eschatologice. ! a
în a doua jumătate a secolului XVI şi în prima jumătate a celui de al XVII-lea, se pare că teama de Anticrist şi de catastrofele ce aveau să-i însoţească domnia, răspîndită înainte vreme în toată creştinătatea latină, a rămas mai puternică pe teritoriile protestante decît pe cele catolice. Am menţionat mai sus catalogul librarului Georg Draudius, editat la Frankfurt în 1625: din cele 89 de lucrări eschatologice în germană, care figurează acolo, una singură fusese redactată de un catolic, în timp ce 68 se datorau unor autori luterani, iar 20 unor calvinist!138. In 1610, reformatul Nicolas Vig-nier alcătuise o listă de 28 de autori protes^ tanti, originari din zece ţări diferite, care proclamaseră că Anticrist e însuşi papa. Printre aceşti autori, unul dintre cei mai notabili este incontestabil L. Daneau, care a publicat la Geneva, în 1576, un Tractatus de Antichristo („Tratat despre Anticrist") tradus în anul următor în franceză. Această lucrare este rezultatul mai multor decenii de reflecţii protes-
* Royal Society of London for improving natural knowledge, Societatea regală din Londra pentru promovarea ştiinţelor naturii (Academia). (N.tr.).

tante asupra textelor eschatologice. Ea afirmă categoric, şi cu nenumărate argumente ce se vor raţionale, că Anticrist a şi apărut în istorie, că domnia lui a început în secolul al XII-lea, iar acum se apropie de sfîrşit. Este vorba bineînţeles de papalitate, a cărei prăbuşire finală se va produce în cursul secolului al XVII-lea139. Din exces de modestie, Vig-nier nu se menţionează pe el însuşi în lista lui. Scrisese totuşi un volum de 692 de pagini despre Anticristul roman opus Anticristului evreu ăl cardinalului Bellarmino ... şi alţii (1604140). Mai cunoscută decît această carte este nu mai puţin voluminoasa lucrare a lui Du-plessis-Mornay, Misterul nelegiuirii, adică istoria papalităţii (1611), care a fost tradusă printre altele şi în engleză şi a dobîndit o frumoasă popularitate peste Canalul Mînecii141.
Anticrist e însuşi papa, afirmă Duplessis-Mornay. „Mai este oare nevoie să-i spun pe hume? Nu vorbeşte chiar el destul despre sine-însuşi? şi nu vi se pare că Satan şi-a împlinit astfel cu bucurie menirea de a înfăţişa lumii o capodoperă a iscusinţei sale drept pedeapsă a orbirii noastre, de a ni-1 scoate la vedere pe omul acesta? Că de atît amar de vreme, atît de răspicat, atît de limpede Spiritul lui Dumnezeu atotstăpîni-tor, prin gura prorocilor şi apostolilor săi, ne-a înştiinţat de venirea lui Anticrist, de puterile sale, de faptele sale, de dezmăţurile sale, de şezămîntul său, de veşmintele sale şi de portul său142?"
Putem explica uşor prelungirea, chiar accentuarea temerilor şi a speranţelor eschatologice în mentalitatea protestantă la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi în prima jumătate a celui de al XVII-lea. în Germania, Războiul de Treizeci de ani s-ar fi putut întoarce — şi s-a şi întors un moment — în avantajul Habsburgi-lor, a căror politică şi armate ameninţau evi- dent Reforma. In Franţa, protestanţii, numai

pe jumătate liniştiţi de Edictul din Nantes, aveau motive să se teamă de contraofensiva catolică. In consecinţă, protestantismul în defensivă se agăţa mai mult ca oricînd de acuzaţia tradiţională potrivit căreia papa este Anticrist, ca şi de convingerea că sfîrşitul lumii (sau pentru unii trecerea în millenium) va pune capăt succeselor vremelnice ale duşmanului lui Dumnezeu.
Dincolo de Canalul Mînecii, religia oficială se simţea şi ea asediată de primejdii atît în exterior (Invincibila Armada din 1588) cît şi în interior („conspiraţia Butoaielor de pulbere" din 1605'). In Anglia anilor 1560—1660, era prost văzut cine nu identifica în pontiful roman pe Anticrist, în Biserica catolică pe „Marea Prostituată". Un puritan englez constata, nu fără ironie, în 1631: „Protestant este cel care poate să jure că papa e Anticrist şi că trebuie să mănînci carne în zi de vineri143". In biblioteca rămasă după moartea eruditului Lazarus Seamăn (1676), 50 din 6630 de cărţi erau lu-orări despre Anticrist, majoritatea în latină, publicate între 1570 şi 1656144. Protestantismul, implantîndu-se în Anglia şi în Scoţia, a adus cu sine literatura apocaliptică de pe continent şi a întărit neliniştile eschatologice. Incepînd din 1548, s-au tradus în engleză Conjecturile lui

Osiander** despre timpurile de pe urmă şi sfîrşitul lumii, iar din 1561 Cele o sută de predici despre Apocalips ale lui Bullinger. Acest climat de aşteptare explică faptul că Latimer***,

* Complot catolic care a pus la cale aruncarea în aer a camerelor parlamentului cu ajutorul a 36 de butoaie de pulbere. Denunţat în ziua de 4 noiembrie 1605, majoritatea conjuraţilor au fost executaţi. (N.tr.).

** Andreas Osiander sau Hosemann (1498—1552), reformator german, viu combătut de Melanchthon. (N.tr.).

*" Hugh Latimer (1490—1555), reformator englez care a favorizat divorţul lui Henric al VIII-lea de Catherine d'Aragon. Condamnat ca eretic, a fost ars pe rug. (N.tr.). *»

soriindu-le din închisoarea de la Oxford, în 1555, prietenilor sinceri ai adevărului divin" le-a anunţat ziua „cînd Domnul nostru Cristos va veni în toată slava lui: ceea ce, sunt sigur, se va întîmpla curînd145".

Milenarismul, atît cel radical cît şi cel moderat, precum şi credinţa în sfîrşitul iminent al lumii s-au cumulat în Anglia la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi în prima jumătate a celui de al XVII-lea pentru a crea acolo o atmosferă saturată de eschatologie. Deoarece am insistat pînă acum mai ales asupra milenaris-mului, poate că s-ar cuveni să subliniem cît de frecvent a fost anunţată Ziua cea de pe urmă şi Judecata cea mare. Un suveran ca Iacob I, autor al unei Meditaţii asupra Apocalipsului (1588) şi poeţi ca W. Alexander, G. Wither, J. Doone şi fireşte J. Milton şi-au adus partea lor de contribuţie la literatura es-chatcJogică1415. Doomsday („Ziua judeţului") de W. Alexander (1614) conţine nu mai puţin de 1400 de stanţe ce descriu cu vigoare amănunte din timpul celor „douăsprezece ore" ale zilei Judecăţii. Pentru acest poet şi om de stat — prieten cu Iacob I — semnele premergătoare ale catastrofei finale sunt cît se poate de desluşite:

„Umblă zvonuri de război, Evanghelia e propovăduită pretutindeni, unii evrei se convertesc, Anticrist se dă în vileag, diavolii au turbat, viciul domneşte, osîrduinţa se răceşte, credinţa slăbeşte, stele cad. La atî-tea stricăciuni, a trîmbiţat şi cel de al şaptelea înger: şi multe semne uluitoare vestesc limpede apropierea Fiului omului147".

Discursul poetic susţinea aşadar afirmaţiile teologilor — Th. Adams, J. Mede, R. Maton, B. Duppa (un episcop), etc. — care nu conteneau să vorbească de „vremurile de apoi", de „ceasul de apoi", de „zilele de apoi ale veacului de apoi". Comparaţia pe care o face Th. Adams

eu succesiunea anotimpurilor este deosebit de puternică şi de revelatoare:

ţ5 „Iată-ne căzuţi în afundul iernii. Primăvara
a trecut; vara şi-a trăit veleatul; toamna
şi-a dăruit roadele. Acum iarna a scuturat
™ pe jos frunzele şi ne-a lăsat doar copacii
'.'< goi, despuiaţi şi sterpi. Luna cea din urmă
'*' a marelui an al lumii a venit pentru noi.
a Suntem în plin decembre148".

în epoca războiului civil, căderea tronului şi înmulţirea sectelor în Anglia li s-au părut multor teologi pesimişti dovezile definitive că demonul s-a dezlănţuit şi întoarcerea lui Cristos nu mai poate zăbovi149.

în opoziţie cu cele ce se petreceau în Anglia, este evident că în Germania, în ciuda reapariţiilor fricii, precum cea din 1654, reformele Bisericii catolice au provocat un reflux al spaimelor şi aşteptărilor apocaliptice, în măsura în care propaganda protestantă desemna neobosit pe papă ca Anticrist şi Biserica romană ca „fiara" Apocalipsei, riposta adversarului nu putea decît să arunce îndoiala asupra acestor afirmaţii prea peremptorii, ba chiar să ia în derîdere un catastrofism permanent care vedea în orice o minune, un semn premergător al sfîrşitului lumii. începînd din 1536, predicatorul catolic Georg Wlzel, citat mai înainte, a dat tonul replicii:
„Să fie oare o minune că în Silezia fulgerele scapără cu o strălucire neobişnuită? E oare o dovadă că Domnul pogoară din ceruri şi vine să ne judece, dacă vîntul dinspre miazănoapte smulge acoperişurile unui oraş?; s-a găsit într-o pădure un morman de cărbuni învăpăiaţi; pămîntul s-a cutremurat, tunetul a bubuit, un nour foarte gros a plutit deasupra oraşului; dar rareori se petrec oare asemenea întîmplări? La Breslau, un turn s-a prăbuşit; ce mare minunăţie într-asta? în Silezia, o femeie n-a 64

născut în chip firesc; asta pare surprinzător, dar de unde pînă unde să vezi în astfel de întîmplare semnul venirii Domnului?150"
De fapt, propaganda protestantă a folosit din plin împotriva Bisericii catolice diferitele texte apocaliptice din Scriptură, chiar cu riscul de a traumatiza şi mai mult populaţiile care oricum aveau tendinţa exagerată de a vedea în eclipse, comete şi conjuncţii astrale semne prevestitoare de mari nenorociri. In schimb, catolicismul regenerat — şi de altminteri din ce în ce mai puţin identificabil cu religia lui Anticrist — nu putea decît să potolească unele frici pe care adversarul le folosea împotriva lui. în această privinţă, semnificativă pentru contraofensiva catolică, este cartea pitorescă, truculentă şi violentă a ex-protestantului Flo-rimon de Raemond, intitulată Anticristul (1597). Acest înalt magistrat de viţă nobilă porneşte război împotriva prezicerilor fanteziste ale adversarilor săi:
„Zi de zi vedem ieşind din dugheana lor scrieri ce prorocesc această ruină a papalităţii şi a întregii papimanii (sunt chiar cuvintele lor). Aceştia sunt nişte oameni care au irosit o groază de ulei* buchisind Apocalipsa şi pe Daniel... De acolo au scornit ei... cîte şi mai cîte despre ruina infailibilă a Anticristului lor, despre izgonirea catolicităţii din Franţa şi multe alte bazaconii de acest fel151".
După FI. de Raemond, Anticrist va veni cu siguranţă, dar n-a apărut încă pe pămînt. Cînd, în cele din urmă, îşi va face totuşi apariţia, protestanţii se vor număra printre primele sale victime; căci ei nu-1 vor recunoaşte întrucât l-au identificat pe nedrept cu papalitatea. Nu
* E vorba de uleiul din lămpile la care au citit (N.tr.).

. încape îndoială că s-au înşelat în materie de Anticrist.
De la Malvenda la Bossuet, teologii Bisericii catolice s-au străduit să demonstreze, în-temeindu-se pe evanghelişti şi pe cartea a XX-a din Cetatea lui Dumnezeu, că nici un calcul nu permite cunoaşterea dinainte a datei cînd va veni Anticrist152. Fapt important şi revelator: Italia, care în epoca Renaşterii fusese bîntuită de mari spaime eschatologice, le-a uitat din momentul cînd, după Conciliul din Trento, s-a făcut din nou simţită autoritatea religioasă a Bisericii. Aceasta şi pentru că Biserica catolică a început să insiste mult mai mult asupra judecăţii individuale decît asupra Judecăţii de apoi.

'U 1'

J.f2).

"'3

i;

o '

ii
-fiiB .-

.ia ii

VII. SATAN

1. Răspîndirea satanismului.

Emergenţa modernităţii în Europa occidentală a fost însoţită de o surprinzătoare frică de diavol. Desigur că Renaşterea moştenea o seamă de concepte şi de imagini demoniace care se precizaseră şi se înmulţiseră de-a lungul Evului Mediu. Dar ea le-a dat o coerenţă, un relief şi o difuzare niciodată atinse înainte vreme.

Satan nu prea apărea în arta creştină primitivă, iar frescele din catacombe îl ignoraseră. Una dintre cele mai vechi figurări ale sale, pe pereţii bisericii din Baouit, în Egipt (secolul al VI-lea), îl înfăţişează sub trăsăturile unui înger, decăzut, fără îndoială, şi cu gheare în-cîrligate, dar nu hîd, şi arborînd un zîmbet uşor ironic. Ispititor fascinant pe paginile în-luminate ale Bibliei sfîntului Grigore din Na-zianz (Biblioteca naţională, Paris, între secolele VI şi IX), erou doborît în figurările anumitor biserici orientale din aceeaşi epocă, Lucifer, odinioară creatură preferată a lui Dumnezeu, nu ajunsese încă un monstru hidos1.

în schimb, secolele XI şi XII văd produ-cîndu-se, cel puţin în Occident, prima mare „explozie diabolică" (J. Le Goff) pe care o ilus- trează pentru noi acel Satan cu ochii roşii,

cu părul şi aripile de foc ale Apocalipsei din abaţia de la Saint-Sever, diavolul antropofag de la Saint-Pierre-de-Chauvigny2, demonii uriaşi de la Autun, făpturile infernale care la Vezelay, la Moissac sau la Saint-Benoît-sur-Loire ispitesc, bîntuie sau schingiuiesc oamenii. Asimilat în codul feudal unui vasal hi-clean, Satan îşi face atunci marea lui intrare în civilizaţia noastră. Abstract şi teologic înainte vrejne, iată-1 concretizîndu-se acum şi îmbră-cînd pe pereţii şi pe capitelurile bisericilor tot soiul de forme omeneşti şi animalice. S-a stabilit un raport între sculpturile de la Vezelay şi cele din Elucidarium, un fel de catehism redactat la începutul secolului al XlI-lea de un german aproape necunoscut, numit multă vreme Honorius

din Autun3. Or, această lucrare conţine o sistematizare şi o vulgarizare a elementelor demonologice răzleţite în scrierile creştine din primele timpuri ale Bisericii, grupînd pe de altă parte pentru prima oară în mod coerent caznele infernului4. Seducător şi asupritor în acelaşi timp. Satana secolelor XI şi XII înfricoşează, desigur. Totuşi, atît el cît şi acoliţii lui sunt uneori tot atît de ridicoli sau de hazlii pe cît de cumpliţi: aceasta e înfăţişarea sub care devin treptat familiari. Ceasul marii frici de diavol încă nu bătuse. In secolul al XlII-lea, nobilele „Judecăţi de apoi" din catedralele gotice reaşează la locul cuvenit infernul, supliciile şi demonii săi. Partea cea mai importantă a marilor timpane sculptate este rezervată lui Cristos în slavă, grădinii Paradisului şi bucuriei senine a celor aleşi, „în toată arta foarte teologică a secolului al XIII-lea, scria E. Mâle, [nu întîlnim] nici o reprezentare amănunţită a infernului5", chiar dacă Toma d'Aquino declară că cele ce se povestesc despre supliciile de pe lumea cealaltă nu trebuie înţelese numai la modul simbolic6. Lucrurile se schimbă însă începînd din secolul al XlV-lea, atmosfera din Europa devine mai apăsătoare, iar acea restrîngere a diabo-

licului pe care o izbutise epoca clasică a catedralelor face loc unei progresive invazii demoniace. Divina Comedie (al cărei autor a murit în 1321) marchează simbolic trecerea de la o epocă la alta şi momentul de la care conştiinţa religioasă a elitei occidentale încetează să mai reziste, o lungă perioadă, torentului de satanism. Nu se va dezmetici decît în secolul al XVII-lea. Această obsesie îmbracă două forme esenţiale, şi una şi alta oglindite în iconografie: o halucinantă imagistică infernală, precum şi obsesia nenumăratelor capcane şi ispitiri pe care marele amăgitor le născoceşte fără contenire întru pierzania oamenilor. Mult înainte de Dante, în Europa circulaseră numeroase povestiri fantastice relative la chinurile infernului7. Unele veneau din Orient, precum Viziunea sfîntului Pavel care datează pe puţin din secolul al IV-lea. Răpit de pe pămînt, Apostolul paginilor ajunge la porţile împărăţiei lui Satan. Apoi, în cursul înfricoşătorului său periplu, vede copaci de foc de crengile cărora atirnă păcătoşi spînzuraţi, vîlvătăi, un fluviu în care vinovaţii sunt cufundaţi la diferite adîncimi, potrivit cu natura viciilor lor, în fine borta hăului din care se revarsă un fum gros şi o duhoare scîrnavă. Elemente din Viziunea sfintului Pavel se regăsesc în unele legende irlandeze, mai ales în Viziunea lui Tungdal, ale cărei grozăvii nu sunt cu nimic mai prejos decît cele ce puteau fi citite mai tîrziu în Divina Comedie. Printre spectacolele înspăimîntătoare oferite de acest infern nordic, iată bunăoară un lac de foc şi un lac de gheaţă, jigănii nemaivăzute înfruptîndu-se din trupurile zgîr-ciţilor şi ale călugărilor care nu şi-au respectat legămintele, mlaştini fumegoase mişunînd de broaşte rîioase, de şerpi şi alte felurite jivine hidoase. Teologii din secolul al XlII-lea refuzaseră
categoric aceste imagini de coşmar. Dimpotrivă,
în epoca următoare, ele forţează barajele. Denys
69 Certosanul, celebru teolog din secolul al XV-lea

(m. 1471), redactînd un tratat despre cele patru sfîrşituri ale omului (Quattuor novissima), introduce o descriere care reproduce povestirile irlandeze şi mai ales Viziunea lui Tungdal6. în anii imediat posteriori Ciumei Negre, supliciile infernului apar cu tot soiul de precizări halucinante pe zidurile cimitirului (Campo Santo) din Pisa şi în tabloul de altar al capelei Strozzi din biserica Santa Măria Novella (Florenţa). Aici artistul (Andrea Orcagna sau unul dintre elevii săi) a urmat îndeaproape textul ■ Divinei Comedii9. O mărturie frapantă despre această „nouă spaimă" (G. Duby) o oferă un ciclu de fresce prea puţin cunoscut, căci decorează biserica unui orăşel (San Gimignano). Este vorba de Infernul (1396) lui Taddeo di Bartolo, în centrul căruia tronează un Lucifer asemănător celui din cimitirul de la Pisa, atît prin dimensiunile sale gigantice, cît şi prin capul de căpcăun, coarnele şi mîinile puternice cu care zdrobeşte nişte osîndiţi ridicol de mici. In diferitele compartimente ale înfricoşătoarei împărăţii, demonii desfiră maţele pizmaşilor, pe avari îi silesc să înapoieze ce-au adunat pe căi necinstite, pe mîncăi îi împiedică să se înfrupte din bucatele aşternute din belşug pe o masă, biciuiesc preacurvarii, înfig ţăruşi de foc în sexul femeilor care s-au destrăbălat în timpul vieţii.

In Franţa, la începutul secolului al XV-lea, Cartea de Ore a ducelui de Berry* înfăţişează de asemenea adîncurile infernului cu un detaliu împrumutat din Viziunea lui TungdaV0: Lucifer, gigant încoronat care se hrăneşte cu sufletele osîndiţilor, aspirîndu-le şi ejectîndu-le rînd pe rînd şi scoţînd flăcări şi fum din gura lui hidoasă. în Franţa, supliciile infernului intră în arta monumentală la mijlocul secolului al XV-lea. E. Mâle a arătat cu exemple precise (a căror listă, desigur, nu-i exhaustivă) că o seamă de elemente împrumutate din Viziunea

* Les Tres Riches Heures du Duc de Berry. (N.tr.). 70

sflntului Pavel şi din legendele irlandeze apar pe vute şi în picturile din biserica Saint-Ma-olou din Rouen, în catedrala din Nantes şi în bisericile din Normandia, Burgundia şi Poitou11. Din aceste două surse provine un oarecare număr de detalii înfricoşătoare: diavolii fierari oare izbesc cu baroase grele într-o nicovală alcătuită din trupuri suprapuse de bărbaţi şi de femei; roata de care sunt agăţaţi păcătoşii, osîndiţii culcaţi pe un grătar şi stropiţi cu plumb topit, capacul uscat de care atîrnă, spînzuraţi, oameni vii etc.

Cu toate acestea, coşmarurile infernale ating cea mai mare violenţă în universul demenţial al lui Hieronymus Bosch. în Judecata de apoi de la Viena12 şi în cea de la Bruges, ca şi în tripticul de la Prado ai cărui voleţi înfăţişează paradisul terestru, grădina desfătărilor şi infernul, nebunia şi răutatea diabolice se dezlănţuie cu cel mai monstruos sadism. în infernul de la Viena, un demon cu capul unei păsări cu pliscul lung duce un păcătos într-o coşarcă. Altul poartă pe umăr un toiag de care atîrnă legat fedeleş un osîndit străpuns de o săgeată. Un condamnat va trebui să învîrtă la nesfîrşit turnichetul unei viele uriaşe, în timp ce altul e răstignit pe o gigantică harfă. Cu turban pe cap, Satan are ochi de foc, un bot de fiară cruntă, coadă şi labe de şobolan. Pe locul pîn-teoelui apar grătarele unui cuptor. El îşi primeşte oaspeţii la o poartă al cărei contur e marcat de nişte broscoi rîioşi. Infernurile succesive ale lui Bosch, oricît de uluitoare, se integrează oricum într-o lungă serie de lucrări viguroase consacrate de pictura flamandă, de la „fraţii" Van Eyck la Herri met de Bles, temei Judecăţii de apoi şi ca atare — asociaţie devenită obligatorie în epocă — descrierii amănunţite a infernului. Această producţie artistică se situează la rîndul ei într-un vast ansamblu în pictura timpului, ce reuneşte grandioasa frescă a lui Michelangelo din Capela Sixtină şi compoziţia unui portughez anonim

(începutul secolului al XVI-lea), în care vedem, încă o dată, cum demonii prezidează pedepsirea osîndiţilor13.

J. Baltrusaitis a demonstrat prin comparaţii revelatoare că iconografia demoniacă europeană a secolelor XIV—XVI se îmbogăţise cu elemente venite din Orient care i-au potenţat aspectele înfricoşătoare. Astfel, China a trimis în Occident hoarde de diavoli cu aripi de liliac-sau cu sîni de femeie. Ea a exportat dragonr cu aripi membranoase, giganţi urechiaţi cu un singur corn în frunte14. Cît despre „Ispitirile sfîntului Anton", prin care putem aborda cel de al doilea aspect al imagisticii satanice anun^ ţat mai sus, ele reprezintă analogii interesante cu asaltarea lui Buddha — meditînd sub un copac — de către spiritul răului şi forţele infernului. Ca şi schimnicul creştin, Sakia Muni este supus unei duble serii de încercări, unele urmărind să-1 înfricoşeze, celelalte să-1 seducă. El trebuie să reziste aşadar unor giganţi sluţi, unor ploi de proiectile, spaimelor nopţii, zgomotelor şi potopului, dar şi unor fetişcane cu sînii despuiaţi care încearcă să-1 tulbure prin cele treizeci şi două de vicleşuguri ale magiei feminine15. Această scenă, reprezentată frecvent în sculptura şi în pictura Asiei orientale, a întîlnit în Occident povestirea de origine coptă a sfîntului Anton, vulgarizată în Franţa de Legenda aurită. în felul acesta s-a îmbogăţit repertoriul „Ispitirilor" pe oare Bosch, Mandyn, Huys, Herri met de Bles, Patinir, Bruegel etc, s-au desfătat evocîndu-le cu o stupefiantă exuberanţă de detalii hazlii şi monstruoase. In marele triptic de la Lisabona16, Bosch îl înfăţişează pe anahoret asaltat de tot felul de năluciri demoniace şi văzînd cum se nasc în faţa lui o puzderie de forme halucinante: ulcioare înzestrate cu labe, o bătrînă încorporată într-un copac uscat şi al cărei trup se sfîr-şeşte într-un soi de ţelină solzoasă, un bătrîn dăscălind o maimuţă şi un gnom, un mesager care foloseşte patine pentru gheaţă ca să alerge 7

pe nisip. Iată şi o vrăjitoare turnînd un elixir unui broscoi tolănit într-o floare, o tînără femeie goală în dosul unui trunchi de arbore uscat pe ale cărui crengi atîrnă o fîşie mare de stofă purpurie, o masă cu bucate îmbelşugate pentru un ospăţ la care nişte băietani şi nişte fetişcane îl îmbie pe Anton să se înfrupte. Scamatorul diabolio îşi desfăşoară astfel în faţa schimnicului impasibil toate resursele artei sale magice: încearcă să-1 înfricoşeze, să-1 înnebunească, să-1 ademenească la uşuraticele desfătări lumeşti. Trudă zadarnică. Sfîntul Anton reprezintă pentru Bosch sufletul creştin care îşi păstrează seninătatea în mijlocul unei lumi în care Satan recurge necurmat la noi şi noi capcane.
Ispitirile sfîntului Anton s-ar putea numi tot atît de bine „Chinurile sfîntului Anton". Căci Duşmanul îi ispiteşte şi-i chinuieşte în acelaşi timp pe oameni. înfricoşează eu visuri, înspăimîntă cu vedenii — aşa se exprimă autorii Ciocanului vrăjitoarelor: „Vise în timpul somnului şi vedenii în timpul treziei17". Pe de altă parte, el poate nu numai să atace bunurile pămînteşti şi trupul însuşi, ci să pună stă-pînire pe o fiinţă omenească fără voia ei, de-terminîndu-i astfel dedublarea. Ciocanul vrăjitoarelor relatează astfel confesiunea unui preot posedat de demoni:
„Raţiunea mă părăseşte numai cînd vreau să mă îndeletnicesc cu rugăciunea sau să vizitez locuri sfinte . .. Atunci demonul foloseşte toate membrele şi organele mele — gîtlejul, limba, plămînii mei — ca să vorbească şi să strige cînd îi vine lui pofta. Înţeleg fără îndoială cuvintele pe care le rosteşte prin mine şi organele mele, dar nu-i chip să mă împotrivesc; şi cînd aş vrea mai cu foc să mă cufund în vreo rugăciune, el dă şi mai vîrtos buzna în mine, scoţîn-du-mi şi mai tare limba18".
73 Pînă la urmă, ispitirile sunt chiar mai primej-

dioase decît chinurile. De unde şi necesitatea de a-i pune pe oamenii prea creduli în gardă împotriva vicleniei Satanei. O lucrare foarte răspîndită în Germania secolului al XV-lea se intitula Des Teufels Netz („Mrejele diavolului") şi pune în scenă un sihastru care discută ou Satan19. Acesta din urmă expune mijloacele — foarte numeroase — de care dispune pentru a corupe omenirea. întîlnim aici aceeaşi preo-vcupare moralizatoare ce inspiră Grădina desfătărilor lui Hieronymus Bosch (în tripticul de la Prado). în acest fals paradis terestru, fîntina tinereţii veşnice unde se zbenguiesc drăgălaşe femei albe şi negre, fructele îmbietoare, florile, culorile atît de luminoase şi de gingaşe că te gîndeşti la miniaturile persane, creează o atmosferă plină de vrajă. Dar intruziunea caraghioslîcului, ba chiar şi a obscenităţii, sugerează că la mijloc e un miraj demoniac. Printr-un tub de sticlă, un chip straniu priveşte un şobolan sub sfera de cristal în care doi îndrăgostiţi se dezmiardă. în stînga sferei veghează un huhurez, pasărea Satanei; în dreapta, un bărbat gol se aruncă în hău. Acest panou central este încadrat într-o parte de adevăratul paradis terestru — al lui Adam şi al Evei — iremediabil pierdut, iar în cealaltă, de infernul în care sunt pedepsiţi cei rătăciţi de plăcerile trupeşti.
„Grădina desfătărilor" nu-i decît alt nume al „ţării unde curge lapte şi miere". Şi în-tr-una şi într-alta, oamenii caută o fericire tot atît de iluzorie oa şi aceea pe care o cer o dată pe an de la serbările carnavalului. în spatele tuturor acestor lumi pe dos — univers de nebunie — stă Satan. în capitolul CVIII din Corabia nebunilor (1494), Sebastian Brant fi îmbarcă pe smintiţii fără hartă ori busolă, porniţi în căutarea tărîmurilor preaferice ale Cucaniei*. Dintru bun început e limpede că vor
* Utopica ţară unde curge lapte şi miere, amin
tita „pays de Cocagne", în franceză (din „Cuccagna",
fn dialect napolitan) (N.tr.). 74

rătăci din primejdie în primejdie ca să se scufunde în cele din urmă în plină furtună20. Orice lume pe dos e o minciună. Totuşi, în Corabia nebunilor, această temă este încă relativ sporadică şi limitată. In schimb, ea domină în Exorcismul smintiţilor, redactat de predicatorul Thomas Murner între 1509 şi 1512. Mai bine de o treime din lucrare e consacrată acestui motiv. După Murner, oamenii n-ar trebui să cadă în ispita de a regăsi paradisul terestru. Totuşi, păcătoşii nu contenesc să alerge după această himeră. De aceea lumea stă-pînită de nebunie este toată pe dos şi ca atare rea în

esenţă21. De unde, atît la Murner, eît şi la Brant, denunţarea în bloc a divertismentelor carnavaleşti, demoniace prin definiţie. Nebunul este prada lui Satan. Carnavalul este subversiune şi disonanţă.

2. Satanism, sfîrşit de lume şi mass media în timpul Renaşterii

Frica nemăsurată de demonul atotprezent, autor al nebuniei şi inspirator al paradisurilor artificiale, a fost asociată în mentalitatea comună cu aşteptarea sfîrşitului lumii studiată în capitolul precedent. Legătura dintre ele este subliniată în textul introductiv al Ciocanului vrăjitoarelor. „în mijlocul calamităţilor unui secol care se prăbuşeşte", în timp ce „lumea în amurg coboară spre asfinţitul ei şi răutatea oamenilor sporeşte", Duşmanul „ştie în turbarea lui că nu mai are mult răgaz". De aceea „a sădit în ogorul Domnului o stricăciune eretică ce nu s-a pomenit", aceea a vrăjitoarelor22. Brant, la rîndul său, întruneşte în una şi aceeaşi sinteză nebunia, navigarea fără busolă şi hartă, lumea pe dos şi venirea apropiată a lui Anticrist. Şi pentru el, virulenţa lui Satan nu se explică deoît prin iminenţa catastrofei finale. In capitolul CUI, el exclamă: „Veni-va ziua! 75 Mi-e teamă că Anticrist nu mai e departe . . .

Ne apropiem cu iuţeală mare de Judecata de apoi23". Aceasta este şi concepţia lui Murner, după care lumea pe dos nu va fi reaşezată cum se cuvine, decît în ziua apropiată a paru-siei24. Nu-i aşadar o întîmplare faptul că Lu-ther, la rîndul său, a fost tot atît de obsedat de frica de diavol ca şi de certitudinea că de acum înainte cataclismul final e la orizont. Cum să nu se fi cutremurat, urmîndu-1, Germania protestantă din secolul al XVI-lea şi începutul celui de al XVII-lea, la perspectiva acestor două grozăvii conjugate?

Ori de cîte ori se izbea de un obstacol, înfrunta un adversar sau o instituţie, doctorul Martin era deplin încredinţat că se întîl-neşte cu diavolul. Răsfoindu-i opera, constaţi că Satan a născocit cămătăria, „a închipuit stricata călugărime", a dat cultului divin „forme abominabile" — a se înţelege ceremoniile Bisericii catolice. El i-a insuflat lui Johann Eck (principalul adversar al lui Luther în Germania) o „nestăpînită poftă de glorie". El „minte prin vocea şi condeiul" papei. Tot el domneşte la Miilhausen — oraşul lui Miinzer — „unde nu pricinuieşte decît tîlhării, omoruri şi vărsări de sînge". De aceea şi lupta împotriva ţăranilor răsculaţi nu-i doar o luptă „împotriva cărnii şi a sîngelui, ci şi împotriva duhurilor rele care se află în văzduh. . .". în această „treabă diavolească" (răscoala ţăranilor), demonul avea în vedere pustiirea întregii Germanii, întrucît nu avea alt mijloc de a stăvili Evanghelia25". întocmai ca şi Luther, Me~ lanchthon era stăpînit de o nesfîrşită groază de demon şi se temea că în orice clipă ar putea da ochi cu el26.

Polemicile confesionale declanşate pe asemenea baze de Luther şi de discipolii săi n-au putut decît să sporească frica de diavol în Germania protestantă, unde teologii şi predicatorii s-au convins că, o dată cu apropierea sfîrşitu-lui lumii, Satan porneşte împotriva evanghelicilor ultima lui ofensivă. Sub papism, scria în 76

1595 şuperintendentul Andreas Gelichius, spi-riduşii şi michiduţii îi hărţuiseră deseori pe oameni. „Dar acum călăi fioroşi ies zilnic din hău, astfel că oamenii sunt cuprinşi de groază şi mare durere27". Şi adăuga în legătură cu cazurile de demonizare:

„Pretutindeni aproape, în preajma noastră ca şi aiurea, numărul demonizaţilor e atît de mare că te uluieşte şi te întristează, şi poate că asta-i adevărata plagă din pricina căreia Egiptul nostru şi întreaga lume bă-trînă sunt osîndite la pieire28".

Pătimirile sfîntului Anton erau extinse astfel asupra întregii Germanii. în această ţară unde se cristaliza pe atunci legenda lui Faust, lo-euitorii trăiau cu convingerea că Lucifer e rege. Cu siguranţă că n-ar fi încercat în aceeaşi măsură acest sentiment dacă teatrul, şi mai ales tiparul, n-ar fi determinat o largă difuzare a fricii de satanism, o frică nu lipsită însă de ingredientul unei delectări morbide. O piesă jucată în 1539 îi pune în scenă pe „papa Pammachius" şi pe consilierul său „Por-phirus" evocîndu-1 pe Satan, pe oare spectatorii îl văd apărînd:

„Are coarne mari, părul vîlvoi, chipul hidos, ochii îi sunt rotunzi şi învăpăiaţi, nasul lung, pieziş şi încîrligat, gura, nemăsurată, stîrneşte groază şi spaimă, trupul îl are negru din cap pînă-n picioare".
Într-o Judecată a lui Solomon, diavolul ia în derîdere aghiazma, sarea sfinţită şi binecuvîn-tarea pe care o dă papa credincioşilor. O „comedie" intitulată Ziua de pe urmă a Judecăţii de apoi arată demoni care ies din hău răcnind oare mai de care. Ei duc papistaşii în infern, apoi se întorc pe scenă şi se pun pe ospăţ. In altă „comedie" reprezentată la Tiibingen în 1580, cîţiva demoni, la cererea lui Isus, aruncă în infern nu numai pe papă ci şi pe Zwingli, Karlstadt şi Schwenkfeld: este vorba, fireşte, 77 de o operă luterană. Desigur, şi teatrul medie-

val îl reprezentase deseori pe diavol şi pe ciracii lui. Dar nicicând demoniacul nu invadase în asemenea măsură scena, întrecînd chiar de departe dramele de polemici confesionale. Satanismul, cu aspectele sale de Grand-Guignol*, devenise componentă indispensabilă a majorităţii spectacolelor teatrale germane de la sfîr-şitul secolului al XVI-lea. Un contemporan nota în 1561:
„Un autor dramatio care vrea să placă publicului trebuie neapărat să-i arate mulţi - v diavoli; aceşti diavoli trebuie să fie hidoşi, să zbiere, să ţipe, să scoată urlete voioase, să ştie să insulte şi să înjure şi să termine prin a-şi duce prada în infern cu răcnete sălbatice; vacarmul trebuie să fie oribil. Iată ce atrage cel mai mult publicul, iată ce-i place mai mult29".
Spirit critic şi umor, rare în epocă din partea unui observator izolat, contrabalansate, vai! de prea numeroase procese de vrăjitorie.
Cele spuse mai sus despre difuzarea, datorită tiparului, a spaimelor apocaliptice sunt în mod logic valabile şi pentru afirmarea satanismului în seoolul al XVI-lea. Ea n-ar fi putut avea aceeaşi amploare, în Germania mai ales, fără puternicele mijloace de multiplicare care au fost cartea şi foile volante, îmbogăţite uneori cu gravuri. Chiar şi succesul operelor lui Luther li se datorează în bună parte. Doctorul Martin a molipsit sute şi sute de mii de cititori cu frica lui de diavol.
într-un fel destul de surprinzător — dar revelînd pesimismul epocii —, Sebastian Brant, în versiunea germană a Corăbiei nebunilor, condamnase fără echivoc tiparniţa. Prologul lucrării declară, în esenţă, că noua născoGire a contribuit la difuzarea Bibliei, dar asta n-a dus la nici un fel de îndreptare morală. Capitolul I pune în scenă pe falsul erudit încon-
* Teatru de marionete în care se joacă piese al căror erou este Guignol, un polişinel lionez. (N.tr.). 78

jurat de cărţi inutile şi pe studenţii rataţi şi decăzuţi care îşi află refugiul în acest meşteşug. In altă parte, se spune că tiparul, abia născocit, a şi început să decadă, ca şi celelalte îndeletniciri artizanale. Este pus din nou în discuţie în capitolul consacrat lui Anticrist: chiar el a sugerat punerea la punct a acestei maşinării diavoleşti ce răspîndeşte cu toptanul minciuna şi erezia30. Interpretînd spusele lui Brant, nu-i exagerat să afirmăm că tiparul a fost o „maşinărie diavolească" în măsura în care a popularizat mai bine chipul şi însuşirile necrezut de diverse ale Duşmanului omenirii.
Dacă e să dăm crezare cataloagelor de incunabule, printre cărţile cu ilustraţii editate cel mai des în Franţa şi în Germania pînă la 1500, figurează o istorie a lui Satan (Belial) de Jacques de Teramo. Apoi, în Germania protestantă, literatura demoniacă a înlocuit vieţile sfinţilor, cum o dovedeşte această mărturie melancolică a unui literat în 1615:
„Viaţa sfinţilor care ne vorbea pe vremuri despre iubirea şi îndurarea divină, despre îndatoririle carităţii creştine, care ne îndemna să le practicăm, nu mai este astăzi la modă, şi nu se mai bucură, precum odinioară, de trecere pe lîngă creştinii buni şi pioşi. In schimb, toată lumea cumpără cărţi de magie, imagini sau poezii privitoare la ştiinţele oculte şi diabolice31".
Tiparul a difuzat frica de Satan şi de acoliţii săi atît prin tomuri voluminoase cît şi prin publicaţii populare. Printre cele dintîi figurează fireşte la loc de cinste prea faimosul Malleus Maleficarum („Ciocanul vrăjitoarelor"), din care A. Danet a reperat cel puţin 34 de ediţii între 1486 şi 1669: ceea ce

înseamnă că între 30 şi 50 000 de exemplare din lucrare au fost puse în circulaţie în Europa de către editorii din Frankfurt şi din oraşele renane (14 ediţii), din Lyon (11 ediţii), din Niirnberg 79 (4 ediţii), din Veneţia (3 ediţii) şi din Paris

(2 ediţii32). Putem astfel identifica două mari valuri'de difuzare (1486-1520 şi 1574-1621), corespunzînd cu două mari campanii de detectare şi reprimare a vrăjitoriei, despărţite de Reforma protestantă şi pîrjolul războaielor religioase. In lotul masivelor lucrări germane consacrate satanismului mai găsim Teatrul diavolilor, fără indicarea autorului, carte care în douăzeci şi opt de ani a cunoscut trei ediţii (1569, 1575 şi 1587) şi Instrucţiuni privitoare la tirania şi puterea diavolului de Andreas Musculus, al cărei succes a fost şi mai mare33. Teatrul diavolilor era o colecţie ce cuprindea întîi 20(1569), apoi 24(1575) şi, în fine, 33 de cărţi (1587) consacrate demonologiei. S-a calculat că, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, au fost lansate pe piaţa germană eel puţin 231.600 exemplare de lucrări privind lumea demoniacă, dintre care aproximativ 100.000 în deceniul al şaptelea şi 63.000 în deceniul al nouălea. Legenda lui Faust a înregistrat şi ea vreo 24 de ediţii în ultimii doisprezece ani ai secolului. La acestea se adaugă nenumărate gazete, broşuri şi foi volante. Răs-pîndite de colportori, magicieni şi exorcizori ambulanţi, ele explicau visele, relatau crime şi povestiri fioroase, te învăţau să cunoşti viitorul şi să te pui la adăpost de capcanele diavoleşti. Erau pline de tot soiul de istorii cu demonizaţi, vîrcolaci şi apariţii ale lui Satan. Aceasta a fost în secolul al XVI-lea şi la începutul celui de al XVII-lea pîinea cea de toate zilele a Germaniei. în 1561, Andreas Musculus scria: „Nu-i ţară pe lume în care diavolul să exercite o mai mare putere ca în Germania35". Este probabil adevărat că în această ţară teama de sfîrşitul lumii, îmbinată cu cea de uneltirile demoniace, era pe atunci mult mai larg răspîndită decît în oricare alta din Europa.
Cu toate acestea, fenomenul a fost evident mai general şi e sigur, de exemplu, că afecta şi 81

Franţa. Şi aici tiparul a avut o mare parte de răspundere în difuzarea fricii de diavoli şi în atracţia morbidă exercitată de satanism. Să ne întoarcem o clipă în urmă. In 1492 apare o lucrare ce combină toate povestirile anterioare relative la supliciile infernale şi le conferă o tipologie cvasidefinitivă. Este vorba de Tratat despre chinurile infernului adăugat de Verard* la a sa Artă de a trăi înţelepţeşte şi de a muri înţelepţeşte pe care o mai publicase anterior. Fără exces de imaginaţie, dar cu metodă şi precizie, desenatorul lui Verard, fă-cînd o triere în lotul de figurări înfricoşătoare provenind din surse orientale şi irlandeze, adaugă la fiecare păcat capital pedeapsa cea mai potrivită: trufaşii sunt legaţi de o roată; pizmaşii scăldaţi într-un fluviu îngheţat; şerpi •şi broscoi rîioşi devorează sexul nărăviţilor în preacurvie etc. Or, cartea lui Verard este Gurînd imitată. Căci Guyot-Marchant, ca să sporească interesul publicului pentru al său Calendar al păstorilor (I-a ed., 1491), îi adaugă un capitol consacrat supliciilor infernului, re-zumînd tratatul lui Verard şi reproducînd fără ruşine ilustraţiile sale. Curînd, Calendarul păstorilor e citit în toată Franţa şi se va bucura de un succes trainic. E. Mâle arată că el i-a inspirat direct pe artiştii care, la sfîrşitul secolului al XV-lea, au înfăţişat caznele infernale din marea Judecată de apoi de la Albi şi pe marchetăriile stranelor din castelul de la Gaillon (începutul secolului al XVI-lea26).
Astfel, contrar celor crezute de Stendhal şi de mulţi alţii după el, infernul, locuitorii şi uneltele sale au acaparat cel mai mult imaginaţia occidentalilor la începutul Timpurilor moderne şi nu în Evul Mediu. O dovedeşte, în Franţa, lista pamfletelor, a tratatelor anonime şi a lucrărilor semnate din secolele XVI şi XVII privind vrăiitoria şi universul demoniac pe care
* Antoine Verard (m. 1530), celebru tipograf, li- brar şi editor francez. (N.tr.).

Robert Mandrou o pune la începutul cărţii sale, Magistraţi şi vrăjitori în Franţa secolului al XVII-lea37. Autorul acestei lucrări remarcabile a consultat nu mai puţin de 340 de asemenea texte: ceea ce lasă de bănuit o difuzare de cel puţin 340 000 exemplare. Nu toate aceste scrieri au fost

redactate în Franţa, dar toate au circulat aici. Se mai cuvine subliniat şi faptul că ele nu constituie decît partea vizibilă a unui gheţar de proporţii mult mai mari, a cărui măsură exactă fără îndoială că istoricii n-o vor putea stabili niciodată.
In momentul cînd frica de Satan a culminat în Europa, adică în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi la începutul celui de al XVII-lea, lucrări importante au apărut în diferite ţări, aducînd, cu un lux de amănunte şi explicaţii niciodată atins pînă atunci, toate precizările pe care o opinie publică avidă le dorea cu privire la personalitatea, puterile şi înfăţişările Duşmanului speciei umane. Literatură cu adevărat internaţională, a cărei cronologie şi geografie o putem întrezări prin exemplele restrînse din tabelul de mai jos, foarte incomplet desigur, dar semnificativ, dat fiind că un Johann Wier, care a pledat pentru indulgenţă faţă de vrăjitoare, era totuşi pe deplin încredinţat de puterea lui Lucifer şi a agenţilor săi:

Ani

Autori

Titlul lucrărilor

1569 Johann Wier (german)
1574 Lambert Daneau
(francez) 1579 Idem

De praestigiis da.em.onum („Despre ademenirile demonilor")
De veneficis ... dialogus
(„Despre otrăvitori... dialog")
Deux Traitez nouveaux tres
utiles pour ce temps. Le pre
mier touchant les sorciers ...
(„Două noi tratate foarte fo
lositoare pentru aceste vre
muri. Primul privind vrăji
torii ...") 82

1580 Jean Bodin
(francez) 1589 Peter Binsfeld
(german)
1590 Pierre Crespet (francez)
1591 Nicolas Boguet (francez)

1595 Nioolas Remy (loren)
1599 Pierre de Berulle (francez)
1603 Juan Maldonado (spaniol, care a trăit mai mult în Franţa)
1608 William Perkins (englez)
1609 Francesco-Maria Guazzo (italian)
1613 Pierre de Lancre (francez)
1622 Idem
1635 Benedikt Carpzov
(german) 1647 Matthew Hopkins
(englez)

La Demonomanie des sorcien („Demonomania vrăjitorilor") Tractatus de confessionibus maleficorura et sagarum ... („Tratat despre mărturisirile nelegiuiţilor şi ale magicienilor")
Deux Livres de la hayne de Satan...
(„Două cărţi despre ura lui Satan...")
Discours execrăble des sor-ciers...
(„Cuvînt de afurisenie despre vrăjitori...")
Demonolatriae libri tres („Trei cărţi despre demono-latrie")
Trăite des energumenes („Tratat despre demonizaţi") Trăite des anges et des de-mons („Tratat despre îngeri şi demoni")
A Discourse of the Damned Art oi Witchcraft („Cuvînt despre meşteşugul blestemat al vrăjitoriei")
Compendium maleficorum („Compediul vrăjitoriilor") Tableau de Vinconstance de$ mauvais anges et demons („Despre înfăţişările schimbătoare ale îngerilor răi şi ale demonilor")
L'lncredulite et mescreance du sortilege plainement con-vaincue ... („Necredinţa şi păgînitatea vrăjilor deplin dovedite ...")
Practica rerum criminalium („Practica criminalisticdi") The Discovery of Witches („Descoperirea vrăjitoarelor")

Pe de altă parte, Faust de Marlowe datează din 1581, Macbeth din 1606, iar Nuvelele exemplare din 1613. Or, vrăjitoarele şi universul demoniac sînt personaje de prim plan în piesa lui Shakespeare ca şi în nuvela lui Cervantes

intitulată Scipion şi Berganza. Toate aceste lucrări sunt, sub diverse aspecte, produse ale culturii savante din epocă. Ceea ce înseamnă că frica de diavol — cu un moment culminant între 1575 şi 1625 — a obsedat mai ales mediile diriguitoare din care proveneau teologii, juriştii, scriitorii şi suveranii. Despre această frică ne informează din nou numărul ediţiilor. Lucrarea lui Jean Bodin a cunoscut, în douăzeci de ani, douăzeci de ediţii în patru limbi. Cea a lui Del Rio, apărută la Louvain în 1599, a fost reeditată de patrusprezece ori între această dată şi 1679 (şi din nou la Veneţia, în 1747). Inoepînd din 1611, a fost tradusă în franceză sub titlul Controverses et recherches magiques („Controverse şi cercetări magice").
3. „Prinţul acestei lumi"
Schematizînd, putem spune că în această epocă — şi mult timp după aceea — au coexistat două reprezentări deosebite ale lui Satan: una populară; cealaltă elitistă, aceasta fiind şi cea mai tragică. O ghicim pe cea dintîi din depoziţiile la procese şi din anecdotele relatate de umanişti şi

de oamenii Bisericii. Unele dintre ele au fost menţionate mai sus38. In Lorena şi în munţii Jura, documentele judiciare ne dezvăluie că adeseori diavolului popular mi i se atribuie un nume biblic ci se numeşte Robin, Pierasset, Greppin etc. Numai pentru anii 1594-1617, în districtul Ajoie (episcopia de Basel), ele fac cunoscute vreo 80 de nume de demoni. Şi adesea constatăm că nu totdeauna sunt de culoare neagră (caracteristică lui Satan). Uneori sînt verzi, albaştri sau galbeni: ceea ce pare să-i lege de divinităţi străvechi ale pădurii jurasiene39. Ne aflăm astfel plasaţi din nou într-un univers politeist în care dia-vclul este o divinitate printre altele, susceptibil a fi îmbunat şi putînd fi chiar benefic. I se prezintă ofrande, cu riscul de a se cere

apoi iertarea Bisericii oficiale pentru acest gest. Aşa procedează şi în zilele noastre minerii din potosi care, după oe i se închină lui Lucifer, zeitate subpămînteană, se căiesc periodic în ©ursul unor somptuoase procesiuni în cinstea Fecioarei. Diavolul popular poate fi şi un personaj familiar, uman, mult mai puţin redutabil decît pretinde Biserica. Adevărul acestor caracteristici reiese din uşurinţa cu care este păcălit uneori, aşa cum se vede în numeroase legende ţărăneşti40; aşa apare şi în amintirile din copilărie ale bretonului P. -H. Helias:

„Celălalt încornorat, scrie acest autor, este numele pe care i-1 dăm noi diavolului. Un diavol destul de deosebit. Nu-i diavolul de rînd, reprezentat pe grilajele din faţa altarului, pe care moş Barnabe îl agaţă de o funie de-a curmezişul corului, ca să explice Judecata de apoi. Ştiţi doar! Un soi de dihanie roşie cu coada lungă, înverşunîndu-se să-i împungă pe osîndiţii care urlă. Nu! Diavolul nostru e un diavol foarte omenesc, ai jura eă-i un om de treabă de prin Bre-tania de jos care şi-a păpat tot avutul, un soi de Jidov rătăcitor care cutreieră ţara în lung şi-n lat, îndeletnicindu-se cu fel de fel de treburi onorabile: mijloceşte căsătorii, înveseleşte lumea la ospeţele de nuntă şi ia şezători, pregăteşte porcul. .. La ©atehism, domnul părinte ni-1 zugrăveşte ca pe un duşman neîmpăcat, cel care ne vrea pierzania şi-i destul să uiţi de tine o singură clipită c-ai şi căzut în capcana lui. «Cine-i în oglindă şi nu-1 zăreşti niciodată?» întrebă preotul. Iar noi răspundem în cor: «Diavolul!» Ei bine, diavolul cu pricina, ăla din poveştile bunicului, e un păgubos, nu-i iese niciodată nimic41".

Cultura populară s-a apărat în felul acesta, şi nu fără succes, împotriva teologiei terorizante a intelectualilor. In schimb, în decursul înde-
•S lungatelor secole ale istoriei occidentale, oa-

menii instruiţi au considerat de datoria lor să aducă la cunoştinţa neştiutorilor adevărata identitate a Necuratului prin mijlocirea predicilor, a catehismelor, a lucrărilor de demonologie şi a proceselor. Sfîntul Augustin se străduise şi el să le demonstreze paginilor din timpul său că nu există demoni buni (Cetatea lui Dumnezeu, cartea IX). Demascarea Satanei a fost una dintre marile operaţiuni ale culturii savante europene de la începutul Timpurilor moderne, întemeindu-ne pe cîteva lucrări esenţiale, ele la Ciocanul vrăjitoarelor la Controverse şi cercetări magice ale lui Del Rio şi la Tratatul despre îngeri şi demoni al lui Mal-donado, trecînd prin scrierile lui Luther, ale lui A. Pare şi ale lui Berulle, putem alcătui portretul fizic şi moral al diavolului din vremea Renaşterii şi a acoliţilor săi, dînd totodată măsura uriaşei sale puteri.

Toţi autorii afirmă cu certitudine că „pînă şi diavolii îngenunchează în faţa lui Dumnezeu"42 şi nu ispitesc şi nici nu sehingiuiesc oamenii decît cu voia Atotputernicului: din acest punct de vedere, cartea lui Iov serveşte ca dovadă şi termen constant de referinţă. Pe de altă parte, nu le stă în putere chiar tot ce vor. Del Rio — autorul pe care îl vom eonsulta cel mai asiduu pentru a stabili lunga fişă de identitate a demonilor — precizează că nu pot preface, de pildă, un bărbat în femeie (sau invers), nici să cheme „sufletele răposaţilor" sau să „prezică de-adevăratelea ceea ce-i în firea lucrurilor să se întîmple43". Dar maniheismul, astfel exclus pe planul teoretic, reapare pe cel practic. Dovadă este locul important pe care îl acordă

discursul religios al epoaii Duşmanului lui Dumnezeu şi îngerilor săi, ca şi lista nesfîrşită a posibilităţilor păstrate de aceştia în ciuda căderii lor. Contabilizare semnificativă: în catehismul lui Canisius*, numele lui

• Pelrus Canisius (de Hondt). (1521-1597) a fost primul guvernator provincial al iezuiţilor din Germania. (N.tr.). 86

Satan este citat de 67 de ori, iar al lui Cristos de 63 de ori. In Ciocanul vrăjitoarelor de asemenea, diavolul este pomenit mai des decît Dumnezeu. Satan şi demonii sunt oare de natură corporală sau spirituală? Dintr-un lung şir de teologi, singur marele thomist Cajetano — pe care Luther 1-a întîlnit la Augsburg în 1518 — profesează corporalitatea lor, mergînd astfel împotriva doctrinei lui Toma d'Aquino şi al celui de al IV-lea conciliu de la Laterano. Dar în gîndirea lui Cajetano este vorba de nişte corpuri simple şi incoruptibile, capabile să se mişte fără a fi oprite de obstacole materiale44, în schimb, alţi autori sînt unanimi în convingerea că demonii, îngeri căzuţi, sunt fiinţe spirituale. Să fie oare deosebirea dintre aceste două opinii chiar atît de importantă de vreme ce Toma d'Aquino, Francisco Suarez (1548—■ 1617) şi mulţi alţi specialişti susţin, ca şi Sfîn-tul Augustin, că, deşi toţi demonii au fost condamnaţi la infern, unii dintre ei ies totuşi de acolo ca să-i pună pe oameni la încercare? Ei trăiesc aşadar în aerul „tenebros", în imediata noastră apropiere45. Calvin vorbeşte şi el despre acele „puteri ale aerului care sunt diavolii46". Deşi fiinţe spirituale, demonii nu sunt întru nimic mai puţin înfricoşători. Imaginilor lui Ludfer din „Judecăţile de apoi" ale bisericilor le răspunde felul în care îl descrie Maldonado, preluînd capitolul XL al cărţii lui Iov unde sunt evocaţi Behemot şi Leviatan:

„O fiară straşnic de fioroasă, atît prin mărimea nemăsurată a trupului cît şi prin cruzimea ei. . ., toată snaga ei stă în şale şi curajul în buricul pîntecelui; coada şi-o înţăpoşează ca un cedru, vine groase se împletesc pe mădularu-i vînjos, oasele-i sunt ca nişte ţevi, iar zgîrciurile ca lamele de fier . . . Colţii lui stîrnesc groaza: trupul 87 e făcut parcă din scuturi de tuci şi-i înţesat

de solzi lipiţi unul de altul; pe toate părţile e înzăuat şi nu poate fi străpuns niciunde47".

De la păcatul strămoşesc încoace, monstrul a-cesta hulpav a ajuns stăpînul pămîntului pe care i 1-a smuls omului decăzut Berulle explică:

„Victorios în «grădina împrejmuită- a paradisului terestru, Satan 1-a jefuit pe Adam de «moşia lui» însuşindu-şi puterea şi stă-pînirea lumii primite de om chiar de la naşterea sa, şi s-a făcut domnul şi stăpînul ei de la această uzurpare încoaee. Şi necurmat îl hărţuieşte pe om cu ispitiri, şi nu-i lasă în pace sufletul, cîtă vreme se află între fruntariile împărăţiei pe care a cueerit-o şi a uzurpat-o în dauna noastră.

Ba cîteodată cotropeşte chiar trupul muritorilor şi cum înainte de păcat se întrupase în şarpe, acum se întrupează înăuntrul omului43". De unde şi demonizările.

Această doctrină ne invită aşadar să luăm ca atare formule ca „prinţ al acestei lumi",. .. „prinţ al acestui aer", ce abundă în lucrările oamenilor Bisericii atunci cînd se ocupă de demoni49. Luther afirmă: „Suntem prizonierii diavolului întocmai ca ai prinţului şi dumnezeului nostru50". Şi mai spune:

„Suntem înrobiţi diavolului cu trupurile şi cu bunurile noastre, străini şi musafiri pe lumea asta peste care diavolul e prinţ şi dumnezeu. Pîinea oe-o mîncăm, băutura ce-o bem, veşmintele ce le purtăm, mai mult, pînă şi aerul ce-1 respirăm şi tot ce ţine de : viaţa noastră întrupată se află aşadar în stăpînirea lui51".

Trei sferturi de secol mai tîrziu, Maldonado susţine la rîndul său: „Nu-i putere pe pămînt să se asemuiască puterii sale52". In consecinţă, „cine se poate împotrivi diavolului şi cărnii? Nu-i cu putinţă să ne împotrivim niei măcar 88

celui mai mărunt păcat". Luther, care pune această întrebare, reia şi el textul lui Iov (cap. XL şi XLI): demonul, zice el „se uită la fier ca la firul de pai şi nu se teme de nici o putere pe pămînt53". Asemenea evaluare a puterii lui Satan convenea desigur teologiei „justificării prin credinţă"* care postulează un om vlăguit, expus puterii perverse a Necuratului. Calvin afirmă şi el că este o nebunie din partea omului să pornească singur „în lupta împotriva diavolului atît de puternic şi atît de bătăios".

„Sigur că aceia care, încrezători în ei înşişi, se pregătesc să lupte împotriva lui, nu-şi dau seama cu ce duşman au de-a face, nici cît este el de puternic şi viclean în război, nici cît de bine înarmat în totul. Acum, ca niciodată, noi cerem să fim scăpaţi de puterea lui ca din gură de leu furios şi înfometat, gata să ne sfîrtece cu ghearele şi colţii şi să ne înghită numaidecît54".

Intre om şi Satan are loc aşadar un „război necurmat de pe cînd lumea era încă în leagăn55". Doctori catolici şi protestanţi sunt de acord în convingerea că Duşmanul se străduieşte neîntrerupt să facă rău nefericitei sale victime de pe pămînt. „Sunt trei feluri de lucruri, scrie Maldonado, asupra cărora diavolul poate să-şi exercite puterea: bunurile spiritului, cele ale trupului şi aparenţele56". Cu alte cuvinte, nimic şi nimeni în lumea noastră nu poate scăpa de uneltirile stăpînului infernului şi ale îngerilor săi blestemaţi. Cum anume procedează duşmanul? „Trebuie să ştim, explică Del Rio, că

* Justificarea prin credinţă: principiu fundamental în teologia protestantă, enunţat de Luther şi reluat de Calvin, în virtutea căruia doctrinei „liberului arbitru" i se opune aceea de „serv arbitru", singurul liber arbitru fiind acela al lui Dumnezeu. Acest principiu se întemeiază pe convingerea că natura umană fiind iremediabil viciată de păcatul originar, omul nu are capacitatea de a se justifica prin faptele sale, ci numai prin credinţă, ceea ce atrage "9 asupra lui graţia divină. (N.tr.).

demonii pot opera în trei feluri, fie „nemijlocit prin mişcare locală", fie mijlocit „aplieînd printr-o adevărată alternare lucrurile active pe cele pasive, care este doctrina comună a teologilor", fie „amăgind simţurile cu înşelăciunile lor57".

In ceea ce priveşte „mişcarea locală", este adevărat că demonii sunt incapabili să tulbure ordinea universului, să „mişte un element în-■ireg de pe locul său, nici să schimbe ori să împiedice mersul firesc al cerurilor". In schimb, corpurile inferioare, adică cele din lumea sublunară, ascultă de îngeri, ca atare şi de demoni, iar în interiorul acestui spaţiu, „nu-i corp oricât de mare şi nici oricît de vast pe care demonii să nu-1 poată mişca de pe locul său printr-un oarecare impuls". In felul acesta se produce acea „mişcare locală" graţie căreia „ei pot sustrage cu atîta iscusinţă un lucru de sub ochi, punînd fulgerător altul în loe".

Iată acum în ce constă „aplicarea de lucruri active pe cele pasive". Tot Del Rio vorbeşte:

„ .. . Prin alterare şi mutare a luerurilor, demonii fac deseori minunăţii ale căror cauze sunt naturale, dar necunoscute nouă. Căci ei văd substanţele tuturor lucrurilor naturale, cunosc proprietăţile lor particulare, şi anotimpurile mai prielnice aplicării lor, şi nu ignoră în fine nici un fel de artificii sau de vicleşug. De aceea nu trebuie să ne mire că deseori se săvîrsesG multe lucruri pe care Natura nu le-ar fi săvîrşit niciodată în mersul ei firesc, dacă printr-o sîrguinţă nefirească demonii n^ar fi ajutat-o, folosind agenţii naturali ca instrumente şi unelte ... Asemenea înfăptuiri nu ies totuşi niciodată din hotarele şi limitele naturii58".

Odată stabilite aceste baze teoretice, lista puterilor demoniace este în mod firesc lungă şi îngrijorătoare. Să continuăm cu privire la acest subiect lectura lucrării lui Del Rio, întrucît el regrupează într-un ansamblu coerent elemen- 90

tele unei ştiinţe demonologice care se dezvoltase de-^a lungul timpului şi atinge cea mai mare amploare în jurul anului 1600. Textul său vorbeşte deopotrivă despre vrăjitori sau diavoli, aceştia din urmă transmiţînd propria lor putere celor care au încheiat un legămînt cu Sa-tan.

Magicienii pot provoca aşadar moartea vitelor sau îmbolnăvirea lor, folosind prafuri, unsori, clipiri din ochi, vorbe, atingeri cu mîna sau cu o vărguţă. Ei stîrnesc demoni cu înfăţişare de lupi care pătrund în turme sau în stîne „ca să prăpădească şi să devoreze vitele59". Ei pot „goli un cîmp de holdele ori de roadele sale ca să le mute în altă parte" şi cu vrăji potrivite să distrugă recoltele sau să lipsească ogoarele de puterea de a rodi60. Ei pot, aruncând în aer anumite prafuri „date lor de către demon" să semene omizi, lăcuste, cosaşi, melci, şobolani şi alte spurcăciuni care vatămă şi rod ierburile şi fructele, afară numai dacă ' aceste ciume ale câmpurilor şi grădinilor nu „le prăseşte demonul însuşi din străluciune şi putregai61".

» Stă în puterea lor să ardă case, să scoată
l captivii din închisoare, „să despresoare oraşele •> asediate, să le împresoare şi să aducă biruinţa i unei oştiri în luptă", sau „să înalţe oamenii la
onoruri şi măriri62".

\ Diavolul e în stare să „bată şi să facă bani
1 de aur şi argint după voie, ba chiar ... să producă materia acestora". El cunoaşte toate co-■ morile de sub pămînt, toate bogăţiile „cufundate în mare", toate minele de aur şi argint, toate ascunzătorile de perle şi nestemate şi „poate lua din toate acestea ce-i place, fără ca cineva să se încumete sau să poată să i se împotrivească: după cum, mult mai dibaci şi mai tainic decît oricare om, poate scoate gologanii din pungi şi goli săculeţii umpluţi cu bani63".

Există demoni incubi şi sucubi. Din îm-91 preunarea unui incub cu o femeie poate rezulta

o fiinţă umană. Totuşi ca şi Malleus6*, Del Rio susţine că, în acest caz, adevăratul tată nu-i demonul, ci omul căruia i-a „înlocuit sămînţa65": frumos exemplu de realizare a „mişcării locale".

Alături de autorii Malleus-ului şi de majoritatea demonologilor din epoca lui, Del Rio e convins că vrăjitoarele pot fi într-adevăr transportate la sabaturi, luînd parte la ele aie-■ _ ^yea, nu doar „închipuindu-se acolo datorită unor plăsmuiri ale fanteziei". Ele călătoresc „fie călare pe un ţap sau pe vreun alt animal, fie pe o prăjină sau pe o coadă de mătură, fie pe un fel de om alcătuit din aer de către demon".

O problemă foarte dezbătută pe atunci este cea a licantropiei: pot oare puterile infernale metamorfoza cu adevărat oameni în jivine, mai ales în lupi? Atît Malleus cît şi Del Rio răspund negativ. Există în schimb, două posibilităţi. Fie că „amestecînd şi tulburînd inegal unele . . . umori, şi activînd vapori potriviţi şi conve nabili ţelului său" demonul va face astfel încât „omul să plăsmuiască în mintea lui închipuirile pe care va vrea el să i le stârnească", fie Gă
I omul se va afla în prezenţa unor lupii adevă-
'■ raţi, dar posedaţi de demon, şi în acest oaz ni-
meni nu trebuie să spere că ar putea răni sau prinde asemenea animale67. Acestor opinii moderate i se opune aceea, absolut categorică, a lui Jean Bodin care, întemeindu-se pe procesele mai multor licantropi, afirmă:

„De vreme ce recunoaştem că oamenii pot face într^adevăr ca dintr-un cireş să creaseă trandafiri şi mere dintr-o varză, că stă în puterea lor să preschimbe fierul în oţel şi argintul în aur şi să facă multe şi felurite pietre artificiale, întru nimic mai prejos de pietrele naturale, de ce să ni se pară ciudat dacă Satan schimbă înfăţişarea unui corp într-altul, ţinînd seama de marea putere pe care i-o dă Dumnezeu în această lume ele mentară68"? 92

Acest amestec, stupefiant pentru noi, de adevăr şi născocire, această logică întemeiată pe nişte baze absurde conferă aici Necuratului un surplus de putere.
In materie de demonologie, Del Rio este un spirit mai ponderat decît Bodin. Totuşi, el n-a epuizat enumerarea posibilităţilor satanice. Astfel, cu îngăduinţa lui Dumnezeu, demonul poate reda bătrînilor prima lor tinereţe — iată acreditată legenda lui Faust69; el poate „să ajute memoria", sau dimpotrivă, „s-o debiliteze şi s-o slăbească, ba chiar s-o piardă de tot70".
„Acest magistru doctor poate [de asemenea] să facă intelectul mai subtil şi mai pătrunzător, în ceea ce priveşte funcţiile spiritului şi ale judecăţii, prin dispoziţii mai prielnice ale organului: adică despărţind umorile cele mai groase prin mişcare locală, sau epurînd şi multiplicînd efluviile senzitive71".
Dar, de cele mai multe ori, se produce tocmai eontrariul, demonul amuzîndu-se mai degrabă „să întunece cugetul omului, şi printr-o îngro-şare a efluviilor imbecile* să-1 împiedice să vadă limpede în sinea lui72". El poate de asemenea să-i provoace omului extazuri şi exaltări, „legînd sau dezlegînd simţurile exterioare**73".
Cu privire la viitor, Del Rio a avut grijă să precizeze, precum am văzut, că demonul nu poate prezice acţiunile deliberate ale oamenilor. Totuşi, Duşmanul deţine o amplă cunoaştere a viitorului, întrucît şi-a însuşit o „experienţă subterană" prin „observaţii zilnice". El «unoaşte „facultăţile lucrurilor naturale", for-
* In latină: „imbecillus", lipsit de putere, debil. Cu acest sens termenul se păstrează în vechea fiziologie pînă în secolul al XVII-lea. (N.tr.).
** Adică simţurile specializate exclusiv în a per- cepe impresii din lumea exterioară. (N.tr.).

ţele şi virtuţile lor. De aceea, poate prezice prin „conjecturi" ceea ce urmează să se întîmple în mod necesar: eclipse, conjuncţii astrale etc. în afară de asta, el poate „abate voinţa oamenilor cu ajutorul apetitului senzitiv"; el cunoaşte „toate temperamentele şi afecţiunile lor... şi ceea ce decurge în chip firesc dintr-u-nele şi din celelalte". Astfel, deşi este Mincinosul prin definiţie, el poate prezice cu adevărat (dar acesta e unul dintre mijloacele sale de a înşela)
„ceea ce trebuie să facă oamenii şi cînd; sau de asemenea că Dumnezeu va pedepsi anume popor, că anume oştire va pieri prin sabie, prin foamete şi prin ciumă, că anume ins va fi ucis de altul, că anume principe va fi izgonit de pe tron; căci el poate afla toate acestea fie după zelul şi credinţa conjuraţilor, fie după delăsas^ea prin care îşi dau ei urzelile în vileag74".

De fapt, Satan cunoaşte, într-un fel sau altul, trei sferturi din viitor.

Iată acum precizări relative la jocul înfricoşător al diavolului şi al morţii: „Din cînd în cînd", Necuratul are obiceiul să se „îmbrace" în trupurile răposaţilor şi să „apară sub înfăţişarea lor". Stăpînirea lui se exercită în primul rînd asupra cadavrelor îngropate în pă-mînt neînchinat. în mod mai general însă, acţiunea lui asupra defuncţilor se explică prin puterea ce i s^a dat peste ansamblul „lucrurilor corporale". în anumite cazuri, va face ca unele cadavre să nu mai putrezească deloc, inimile sau chiar trupul întreg să reziste un timp la foo, părul şi unghiile răposaţilor să crească în continuare75.

Demonii dispun aşadar de o anumită autoritate asupra cadavrelor. Dar — întrebare foarte gravă — pot ei oare „despărţi cu adevărat sufletul de trup, întru moarte"; cu alte cuvinte, au ei puterea de-a ucide? Del Rio răspunde afirmativ; nu i-a sugrumat oare Asmodeu pe 94

cei şapte bărbaţi ai Sarei? Nu i-a omorît Satan pe toţi copiii lui Iov? Şi „nu ucide el zilnic numeroşi copii cu fel de fel de maleficii şi sor-tilegii76?"

Argumentare identică la Maldonado. La întrebarea dacă demonii pot ucide oameni, „Eu răspund că pot" şi citează din nou soarta copiilor lui Iov şi a primilor şapte bărbaţi ai Sarei77. Cu şaizeci de ani în urmă, Luther scrisese în Marele Catehism:

„Diavolul, pentru că nu-i doar mincinos, dar şi ucigaş, atentează fără contenire la însăşi viaţa noastră şi-şi descarcă mînia pri-cinuindu-ne supărări şi neajunsuri trupeşti. Aşa se întîmplă că nu puţini sînt cei cărora le frînge gîtul sau le rătăceşte minţile; pe unii îi îneacă în apă şi mulţi sunt cei pe care îi îndeamnă să-şi ia singuri viaţa, precum şi la alte grozăvii. De aceea, pe pămînt n-avem alta ce face decît să cerem necontenit indurare împotriva acestui duşman neîmpăcat. Căci dacă Dumnezeu nu ne-ar ocroti, prin noi înşine n-am fi la adăpost de loviturile sale nici măcar un singur ceas78".

Registrul acţiunilor diabolice este aşadar nemăsurat şi lista lor nesfîrşită, de-ar fi s-o întocmim. In textele citate mai sus reveneau ca o litanie, în legătură cu demonii sau vrăjitorii, cuvintele „ei pot. .., ei pot.. ." Dar ce nu pot? Innodarea brăcinarului, dezlănţuirea neaşteptată a furtunilor79, înaintarea pustiitoare a gheţarilor din înaltele văi alpine80: toate acestea intră în competenţa lui Satan.

4. „Amăgirile" diabolice.

„Adversar" supraomenesc, „ademenitor", „viclean" şi „înşelător" — aşa îl defineşte Biblia —, diavolul este un neîntrecut iluzionist, un prestidigitator redutabil. Literatura teolo-95 gieă a timpului este inepuizabilă pe această

temă şi explică prin fel de fel de tertipuri demoniace reuşitele sale uimitoare, altminteri da neînţeles. Malleus dizertează îndelung asupra „amăgirilor" prin care stăpînul adjunct al universului şi agenţii săi îşi bat joc de slăbieiunea omenească:

„într-adevăr demonii.. ., care prin puterea Igr pot deplasa corpurile, pot atinge prin această mişcare ideile şi umorile, prin urmare şi funcţia naturală, vreau să zic felul în care anumite lucruri sunt văzute prin simţuri şi imaginaţie81".

Să luăm, de pildă, un om care se pomeneşte deodată lipsit de mădularul bărbăţiei. Nimeni nu se îndoieşte că demonii au efectiv puterea — cu îngăduinţa lui Dumnezeu — să-şi vădu-vească victima aleasă de membrul viril. Dar poate fi tot atît de bine vorba de un maleficii! operat de o vrăjitoare şi, în acest caz, avem de-a face cu o „amăgire".

„diavolul insuflînd fanteziei şi imaginaţiei formele şi ideea de corp neted, fără mădularul bărbăţiei, astfel încît simţurile să închipuie că asta e în firea lucrurilor82".

Atunci, „amăgirea" nu purcede dintr-un fapt, întrucât mădularul există îndeaievea la locul cuvenit, ci din organele simţurilor83". Malleus explică foarte firesc că astfel de în-tîmplări, altminteri uluitoare, sunt „amăgiri": un om care apare pe neaşteptate preschimbat' în animal, un lucru strălucitor care se întuneeă, \ o femeie bătrînă întinerită brusc, „tot aşa oum t după plîns lumina apare alta de cum fusese î înainte84".

în consecinţă, discuţiile demonol©~.j gilor85 despre vîrcolaci şi transporturi la saba^ turi se vădesc relativ oţioase, căci atunci cînd nu realizează ceva el însuşi, Satan face în aşa fel încît să crezi că o face de adevăratelea. Important în acest caz este să te înarmezi ou rugăciuni pentru a exorciza şi risipi „amăgirile" marelui   ademenitor.   Căci a   crede   în   aceste 96

„amăgiri", a lua parte coi închipuirea, graţie diavolului, la sabat, e un păcat tot atît de grav ca şi acelea de a te duce îndeaievea.
Tablourile lui Bosch sînt ilustrarea picturală a credinţei generale a epocii în „jocurile înşelătoare" ale diavolului. Multiplicitatea şi inepuizabilul caraghioslîe al fiinţelor şi al o-biectelor — seducătoare sau hidoase — pe care le iscă Satan în universul pictorului flamand, dau măsura unei spaime colective: omul, domnea pe atunci convingerea, se izbeşte necontenit de capcanele infernului, şi acestea, chiar „iluzorii", nu sunt întru nimic mai puţin primejdioase. Căci ele descumpănesc slaba fire omenească, rătăcind pînă şi spiritele cele mai lucide. Compoziţiilor tulburătoare ale lui H. Bosch, le răspunde un text semnificativ al lui Luther:
„Prin mijlocirea vrăjitoarelor sale, Satan poate pricinui mult rău copiilor, înfricoşîn-du-le inima, orbindu-i, răpindu-i, făcînd să dispară cu totul un copil şi luînd în leagăn locul copilului dispărut...
Vrăjile nu sunt. . . nimic alta decît făcătură şi joc înşelător al diavolului, fie că strică un mădular, fie că pune mîna pe [întregul] trup, sau îl răpeşte. El poate face foarte bine asta şi cu bătrînii. Nu-i de mirare aşadar că boscorodeşte în acest chip copiii. Toate acestea, în fapt, nu-s totuşi decît o joacă. Fiindcă ceea ce a stricat cu rnaleficiile sale, poate, după cîte se spune, să şi tămăduiască. Dar el nu tămăduieşte îndeobşte decît părînd că face ochiul la loc sau vreun alt mădular smintit. Căci nu era la mijloc nici un fel de sminteală, ci numai îşi bătea joc de simţurile acelora pe care îi vrăjea sau de cei care-i vedeau victimele, ca şi cum totul n-ar fi fost numai amăgire . . .
Pînă-ntr-atît de mare este viclenia Satanei şi puterea lui de a-şi bate joc de noi!
97

Ce-i într-asta de mirare? nu schimbă oare o sticlă [colorată] senzaţiile şi culorile noastre? El îşi bate aşadar joc cu multă uşurinţă de om prin făcăturile sale: omul îşi închipuie atunci că vede ceva ce nu vede aievea, să aude o voce, tunetul, un flaut sau o trîm-biţă pe care nu le aude aievea815".
Convingerea că demonul îi înşeală necontenit pe oameni cu făcăturile sale a străbătut întreaga literatură teologică, şi chiar cea ştiinţifică a Renaşterii. Calvin susţine că Satan „urzeşte amăgiri cu şiretlicuri miraculoase ca să sustragă cerului puterile înţelegerii   şi să Ie slăbească pe pămînt87". A. Pare intitulează capitolul XXIX din cartea XIX „Cum ne pot înşela demonii", iar pe cel următor „Amăgirile diabolice", Del Rio confirmă, la sfîrşitul secolului al XVI-lea, că demonul „tatăl minciunii" poate recurge „la amăgiri şi ademeniri" pentru a ne convinge că făptuieşte minuni mai presus de puterile sale88. Jucărie şi totodată spectator al acţiunilor demoniace, omul ajunge în cele din urmă să cadă pradă îndoielii. Cum să deosebeşti realul de iluzie? S-ar părea că important este vizibilul. Or „tot ce se face pe lume într-un fel vizibil poate fi opera diavolilor". Aşa susţinuseră într-un glas şi sfîn-tul Augustin şi Toma d'Aquino: discurs de o mie de ori repetat la începutul Timpurilor moderne.
Satan, diavolii: discursul demonologie foloseşte deopotrivă singularul sau pluralul. Ubicuitatea acţiunii diabolice duce într-adevăr Ia postularea nu numai a puterii extraordinare a lui Lucifer ci şi a existenţei unei oştiri de îngeri ai răului care îşi urmează docil căpetenia, tot aşa cum îngerii îndeplinesc poruncile lui Dumnezeu. Chiar dacă, aşa cum cred unii teologi, Satan însuşi îşi are reşedinţa în infern, agenţii săi locuiesc în universul nostru (vai, nouă!) sau cel puţin circulă — şi vor circula pînă la Judecata de apoi — între pămînt şi 98

infern89. De unde şi o încetinire a operei diabolice şi o specializare a competenţelor criminale. Unii oameni ai Bisericii, protestanţi şi catolici deopotrivă, predică germanilor din secolul al XVI-lea că există demoni afectaţi nădragilor, înjurăturilor, căsătoriei, vînătorii, beţiei, cametei, finanţelor, dansului, vrăjitoriei, modei, linguşelii, minciunilor, tribunalelor, etc.90. într-o lucrare de largă difuzare, cu titlul semnificativ, Imperiul lui Lucifer, datînd din 1616, un secretar al ducelui de Bavaria descrie geografia acestui imperiu. O primă categorie de demoni trăieşte în infern; a doua în aerul inferior — al nostru; a treia pe pămînt şi mai cu seamă în pădure; a patra în apele mării, ale rîurilor şi ale lacurilor; a cincea sub pămînt; şi în sfîrşit a şasea — lucifugii — în bezne, mişcîndu-se doar în întuneric91. Cititorilor li se propun astfel, cu o siguranţă imperturbabilă, diverse sisteme de clasificare a îngerilor răi. Dar cîţi sunt aceştia? Albert cel Mare* afirmase că singur Dumnezeu cunoaşte numărul lor. Guillaume d'Auvergne** declarase totuşi că, de vreme ce se află pretutindeni, ei sunt oricum foarte numeroşi92. Această părere s-a întărit cu timpul. în Ierusalimul eliberat, Tasso, marele poet al reformelor catolice, evocă oştirea turbată a demonilor care încearcă să-i împiedice pe cruciaţi să cucerească Cetatea sfîn-tă. Dar în afară (de aceasta, în secolul al XVI-lea, se aduc precizări numerice de la care teologii se abţinuseră cu. prudenţă înainte vreme. Johann Wier, în De praestigiis daemonum (1569), calculează că sînt 7 409 127 sub ordinele a 79 de prinţi, ei înşişi supuşi lui Lucifer. O lucrare anonimă publicată în 1581, Cabinetul

* Albert von Bollstädt (1193 sau 1206/7-1280) zis Albertus Magnus şi Doctor universalis, teolog şi filosof scolastic german. Erudit cu vaste cunoştinţe de zoologie, botanică, mecanică şi chimie, A. M. este un. precursor al ştiinţelor experimentale. A fost dascălul lui Toma d'Aquino. (N.tr.).

** Guillaume d'Auvergne, sau de Paris (m. 1249), ™ filosof scolastic. (N.tr.).

regelui Franţei, ajunge la cifre de acelaşi ordin: 7 405 920 de demoni repartizaţi între 72 de prinţi, toţi subordonaţi fireşte lui Satan. Dar după alţi autori, numărul lor e şi mai mare. Suarez, în tratatul său De angelis („Despre îngeri"), emite părerea că, din momentul însufleţirii sale, fiecare om este dublat probabil de un demon, cu misiunea specială de a-1 ispiti de-a lungul întregii sale vieţi93. De unde şi necesitatea corelativă a unui înger păzitor personal. Un document de la mijlocul secolului al XV-lea" sintetizează concludent frica de Satan şi de mesagerii săi, nutrită de cultura clericală de atunci. Este vorba de manualul de exorcist — Cartea lui Egidius, decan de Tournai — a-mintit şi într-un capitol precedent în legătură cu strigoii. întrebările ce trebuie puse demonului care tulbură o comunitate umană sunt uluitor de precise şi de naive. Exorcistul şi, în spatele lui, întreaga Biserică, se străduise să pătrundă, graţie acestui interogatoriu, misterele lumii de dincolo, să cunoască mijloacele de acţiune ale locuitorilor infernului şi limitele puterilor acestora. Omul lui Dumnezeu i se adresează adversarului său cu un fel de smerenie: are doar atîtea de învăţat de la el! Ii cere pînă şi sfaturi. Un astfel de joc este evident primejdios. De aceea, exorcistul trebuie să fi obţinut în prealabil autorizaţia episcopului diocezan, să se fi rugat fierbinte „cu inimă' ■ căită" şi să se fi „înarmat cu semnul crucii":

„întrebări de pus demonului. . .

1. Care este numele tău?
2. Ce doreşti şi de ce tulburi acest loo mai mult decît altele?
3. De ce iei înfăţişări deosebite?
4. Şi de ce unele mai degrabă decît al tele?
5. Faci asta ca să-i înfricoşezi pe oame nii de aici şi pe locuitorii oraşului? Ori spre pierzania lor? Ori ca să le fie de învăţătură?

6. Porţi oamenilor din aoest oraş mai 100

multă duşmănie decît altora, ori mai puţină, ori tot atîta?
7. li căzneşti pe locuitorii acestei cetăţi
mai mult decît pe cei din alte oraşe? şi
(dacă da) pe temeiul cărui sau căror păcate?
8. Ii căzneşti mai mult pe ecleziastici
decît pe laici, şi pentru care păcate?
9. Este adevărat că ecleziasticii şi laicii
de parte bărbătească şi de parte femeiască
din acest oraş dau mai multă ascultare în
demnurilor tale şi ale semenilor tăi decît cei
din alte cetăţi, şi la ce fel de păcate?

10. Care este păcatul ce vă bucură mai
mult pe tine şi pe soţii tăi? Şi care faptă
bună vă întristează cel mai tare?
11. Prin care virtute scapă oamenii mai
bine şi mai uşor de tirania voastră?
12. Cînd ispitiţi oamenii în agonie, spre
care păcat îi aţîţaţi cu osebire?
13. Cînd cineva moare, este adevărat că
tu ori alt spirit rău sunteţi de faţă, chiar
dacă cel pe moarte este un sfînt?
14. Este adevărat că acest om drept, gata
, de plecare, este însoţit de un înger bun şi de
sfinţi care să-1 ocrotească de stăruinţele
, voastre spurcate?
- 15. Este adevărat că mistificările ce se ivesc din cînd în cînd prin făcutul acelor femei numite „fatale" (vrăjitoarele) ori în-
;,tr-alt chip şi care înşală neştiinţa oamenilor de rînd, sunt urzite de un spirit rău? Şi cum anume? Există într-adevăr asemenea femei, bărbaţi ori
jivine (diabolice)? Ori un spirit nu se poate preschimba niciodată în acest fel?
16. Putem noi oare obţine de la Dom
nul nostru Isus să te îndepărteze de locul
acesta pentru ca să nu poţi dăuna nimănui
şi să te silească să fugi acolo unde nu sunt
fiinţe omeneşti?

17. Ce trebuie să facem pentru ca aşa
să fie?

18. Cum vom şti că Domnul nostru te-a îndepărtat de locul acesta şi de celelalte aşezări ale oamenilor?
Această amplificare excesivă a puterilor Necuratului este un adevărat paradox: un exorcist i se adresează cu sfială pentru a afla care sunt metodele lui Dumnezeu.
Isus îl numise pe Satan „prinţul acestei lumi95"; el spusese „Eu nu sunt al acestei lumi. . . Lumea mă urăşte", avertizîndu-şi totodată ucenicii: „Voi nu sunteţi ai lumii . . . Lu-meavvă urăşte96". Sfîntul Pavel mersese şi mai departe numindu-1 pe Satan „dumnezeul a-cestei lumi97". Dar, de-a lungul timpului, teologii au avut tendinţa de a da cuvîntului „lume" o extensie de sens pe care n-o avusese în Scriptură. Isus şi sfîntul Pavel nu voiau să desemneze pămîntul pe care trăiesc oamenii şi nici întreaga umanitate, ci domnia răului, lumea tenebrelor care luptă împotriva adevărului şi a vieţii. Satan nu domneşte decît peste a-ceastă lume. De altfel, Evanghelia lui Ioan vorbeşte despre Cuvîntul care luminează „orice om care vine pe această lume", şi—1 desemnează pe Isus drept „Cel care avea să vină pe această lume98". Oamenii Bisericii au contopit însă cele două sensuri ale cuvîntului „lume" extinzînd ca atare împărăţia Necuratului la totalitatea creaţiunii. Nicicînd această confuzie semantică, cu consecinţe atît de grave, n-a fost operată cu mai puţin spirit critic ca la începutul Timpurilor moderne. Tiparul a difuzat-o; teama de sfîrşitul lumii i-a majorat credibilitatea.
In consecinţă, trebuie să corectăm cele sorise de Burckhardt despre Renaştere. Aceasta n-a însemnat o reală descătuşare a omului decît pentru unii ca Leonardo, Erasm, Rabelais, Co-pernic. . .; în timp ce pentru cei mai mulţi dintre membrii elitei europene ea a constituit sursa unui sentiment de slăbiciune. Noua conştiinţă de sine a fost totodată şi conştiinţa mai ascuţită a unei fragilităţi pe care au exprimat-o deopotrivă doctrina „justificării prin credinţă", 102

dansurile macabre şi cele mai frumoase dintre poeziile lui Ronsard: fragilitate în faţa ispitei păcatului; fragilitate în faţa puterilor morţii. Omul Renaşterii a exprimat şi a justificat a-ceastă dublă insecuritate, resimţită mai dureros decît odinioară, înălţînd în faţa lui imaginea gigantică a unui Satan atotputernic şi identificînd multitudinea capcanelor şi a loviturilor perfide pe care sunt în stare să le născocească el şi uneltele sale. Violenţele care au însîngerat Europa în primele secole ale modernităţii au fost pe măsura fricii de diavol, de agenţii şi de stratagemele sale.

VIII.
AGENŢII LUI SATAN:
A. - Idolatri şi musulmani
1. Cultele americane.
In epoca Renaşterii, occidentalii constată eu surprindere că imperiul diavolului este mult mai vast decîtj îşi închipuiseră înainte de 1492. Misionarii şi elita catolică în majoritatea ei se raliază tezei exprimate de părintele Acosta*: de la venirea lui Cristos şi expansiunea adevăratei religii în Lumea Veche, Satan s-a refugiat în Indii din care şi-a făcut unul dintre bastioanele sale. Desigur — precum s-a văzut în capitolul precedent şi vom mai vedea în cele următoare —, el continuă totuşi cu ferocitate să facă ravagii pe pămînt creştin. Dar aici, Biserica veghează, şi cine ştie să se pună la adăpostul meterezelor ei spirituale poate respinge asalturile Necuratului. Dimpotrivă, în America, pînă la sosirea spaniolilor, el domnea ca stăpîn absolut1.

Teologii îşi întemeiază această afirmaţie pe o imagine sumbră a idolatriei. Aceasta e calificată drept „diabolică"; ea nu este o formă eronată a religiei naturale ci „începutul şi sfîr-şitul tuturor relelor2". Această teză antiuma-nistă, care contrazice optimismul religios al lui Pico della Mirandola şi Marsilio Ficino, a fost

• Jose d'Acosta (1539—1600), superior al iezuiţilor din Peru (N.tr).

respinsă, în secolul al XVI-lea, de o seamă de călugări şi de gînditori eminenţi. Pentru Vito-ria, idolatria indienilor este o calamitate, nu un păcat3. Las Casas consideră, şi el, că ea este mai mult o maladie decît un viciu şi, în a sa Apologetica historia („Istoria apologetică"), o goleşte de conţinutul ei imoral şi demoniac, arătînd că idolatria este consubstanţială omului4. La sfîrşitul secolului al XVI-lea, Mon-taigne ia cu hotărîre apărarea civilizaţiilor precolumbiene5. Dar tocmai acesta e momentul cînd în America triumfă politica de extirpare radicală a idolatriei, de „tabula rasa", şi în asemenea măsură încît pînă şi scrierile misionarului franciscan Sahagun, care se străduise să înfăţişeze dacă nu să şi înţeleagă obiceiurile şi riturile mexicanilor, devin suspecte (în anii i570)6. Pe de altă parte, pentru a exprima dogma creştină, se va evita folosirea unor termeni împrumutaţi din idiomurile indigene sau traducerea textelor sacre în limbile vulgare ale Americii, care îi sunt prea înrobite lui Satan7. In Peru, Francisco de Toledo, vice-rege între 1569 şi 1581, îşi asumă în acest sector al Lumii Noi rolul de campion al luptei împotriva idolatriei. El, juriştii şi teologii din preajma lui regăsesc şi regrupează toate argumentele inventate o dată cu descoperirea Americii pentru justificarea aservirii necredincioşilor nesupuşi şi jefuirea comorilor acestora: incaşii au păcătuit împotriva adevăratului Dumnezeu silind populaţia să se închine la idoli, închi-zîndu-le astfel calea mîntuirii; în plus, idolatria este un păcat împotriva naturii, căci ea se însoţeşte în mod necesar cu antropofagia, sacrificiile omeneşti, sodomia şi împreunarea cu animalele9. Asemenea rătăciri, afirmă Sar-miento de Gamboa, sunt suficente în sine pentru a îndreptăţi intervenţia şi legitimitatea puterii regilor Spaniei10. Cît priveşte bogăţiile oferite de indieni divinităţilor lor, acestea erau închinate de fapt demonilor; ele trebuie să 105 revină aşadar regelui Spaniei. Căci Dumnezeu

cel adevărat n-a putut accepta „prinosul şi jertfa idolatriei", argumentează un linguşitor de-al lui Toledo11.

Aceste justificări „pioase" aduceau o întărire decisivă a motivaţiilor furnizate pe vremuri de Aristotel pentru a-i reduce la sclavie „pe cei a căror condiţie naturală este să dea ascultare celorlalţi". în 1545, un umanist şi cronicar regal, Sepulveda, în dialogul său De~ mocrates alter „despre dreptele motive de război împotriva indienilor" se folosise tocmai de Aristotel pentru a demonstra inferioritatea naturală a indienilor, în opoziţie cu superioritatea cuceritorilor.

„Compară acum, scrie Sepulveda, prevederea, inteligenţa, nobleţea sufletească, omenia, cumpătarea şi evlavia acestor oameni [spaniolii], cu aceşti sub-oameni [indienii] la care abia de găseşti unele urme de omenie şi care nu numai că sunt lipsiţi de orice ştiinţă, dar n-au nici deprinderea nici cunoaşterea scrierii, nu păstrează nici un fel de monument istoric, fără decît amin-{,< tirea ştearsă şi întunecată a lucrurilor con-"■ ttgemnate într-unele picturi, nici o lege scrisă, ci nişte legi şi cutume barbare12."

Aceste „cutume barbare" erau mai ales sacrificiile umane, care i-au îngrozit pe europeni şi le-au furnizat un pretext comod pentru aservirea indigenilor. Excepţie în epoca lui, Las Casas, fără a exclude ideea perversiunilor sporadice, s-a străduit totuşi să arate că sacri-ficatorii de victime omeneşti erau, în Lumea Nouă, nişte minorităţi infime şi că, pe de altă parte, aceste sacrificii sîngeroase aveau o semnificaţie religioasă.

„In Noua Spanie, citim în Apologetica his-toria, ei nu mîncau carne de oameni în mod sistematic, pe cîte ştiu eu, ci numai carnea victimelor pe care le jertfeau ca

ceva sacru, mai mult dintr-un crez religios, decît din altă cauză13."

Pentru Las Casas, sacrificarea victimelor umane constituia o practică foarte răspîndită din vremuri imemoriale, care exprimă nevoia de a oferi divinităţii tot ce-i mai de preţ. Astfel se afla demonstrată religiozitatea funciară a indienilor.

Evident, sacrificiile umane trebuiau interzise. Altminteri însă, afirmaseră atît Francisco de Vitoria cit şi Las Casas, necredincioşii şi idolatri au dreptul să-şi practice în voie riturile, nimeni neputînd îi silit să creadă în Dumnezeul creştinilor. La sfîrşitul secolului al XVI-lea, părintele Acosta menţine — teoretio — această teză, dar adăugîndu-i corective grave: ea nu mai este aplicabilă într-o ţară a cărei evanghelizare a început — adică tocmai cazul Americii. Căci idolatria pune stavilă graţiei evangheliilor şi-i incită pe neofiţi să se întoarcă la vechile rituri. Se impune aşadar în acest caz datoria extirpării şi izgonirii oricărei „superstiţii diabolice . . ., făcîndu-se uz, la nevoie, de forţă şi de autoritate1*". Respingerea liberalismului lacasian a fost favorizată şi de răspîndirea de care s-a bucurat mitul sfîntului Toma. în Europa, pe baza Evangheliilor apocrife, se presupunea că acesta murise în India. Cucerirea Americii a permis specularea celor două sensuri geografice ale cuvîntului „India". Preoţii indienilor şi superiorii lor susţineau, mai ales în secolul al XVII-lea, că sfîntul Toma venise să combată idolatria în Peru şi fusese martirizat acolo15. Motiv suplimentar pentru a nu se mai tolera superstiţia „criminală" a indigenilor.

Discursul teologic împotriva idolatriei americane constituia un ansamblu coerent, odată admis din capul locului faptul că religiile indigene — oracole, rituri, reprezentări ale divinităţii — sunt de origine demoniacă. Lopez de Gomara, care a fost secretarul lui Cortez, a-

firmă că diavolii le vorbeau „deseori şi familiar" preoţilor şi căpeteniilor, mfăţişîndu-li-se în fel şi chip, prevestindu-le viitorul şi porun-cindu-le să ofere sacrificii umane. Indienii, „nebănuind cîtuşi de puţin că aceia sunt diavoli", îi ascultau şi îi figurau în forma sub care li se arătaseră lor16. Era menirea misionarilor să-i convingă pe indigeni că demonul şi oricare dintre divinităţile lor erau totuna. în Peru, misionarii l-au valorificat pe Zupay, denumirea aborigenă (checiua) a unui spirit care nu era exclusiv răufăcător. Remodelat de colonizatori, Zupay a devenit echivalentul diavolului european17. Spaniolii erau convinşi că în America se izbesc pretutindeni de puterea multiformă a Necuratului, fără să-şi dea seama că de fapt l-au adus cu ei pe propriul lor Lucifer în calele corăbiilor cu care plecaseră din Lumea Veche. Or, diavolul biblic este prin excelenţă înşelător. în consecinţă, misionarii nu s-au lăsat impresionaţi de analogiile pe care le-au constatat între riturile şi credinţele indigene şi cele ale creştinismului: posturi şi abstinenţe, mînăstiri pentru femei, ceremonii asemănătoare botezului şi cuminecăturii, anumite forme de spovedanie, un fel de Trinitate în religia peruviană, etc. Au considerat toate acestea „parodii" şi „uzurpări" demoniace, fără să excludă ipoteza că Dumnezeu, vrînd să pregătească populaţiile Americii pentru credinţa „cea adevărată", îi îngăduise diavolului să închipuie asemenea analogii18.

Satan — sau Zupay — fiind demascat, in dienii ar fi urmat — şi erau constrînşi — să abandoneze divinităţile lor mincinoase. Căci Dumnezeu îi pedepseşte pe idolatri. El i-a luat lui Inca imperiul — declară un predicator din secolul al XVII-lea, Avendano — pentru că era idolatru; din acelaşi motiv i 1-a luat şi lui Moctezuma pe al său. Şi faptul că acum, le

spune el auditorilor săi indieni, ţara este de
populată, pricina nu se află nici în munca for
ţată, nici în impozite: 108

„Dar părinţii voştri, deşi au primit sîîntul botez, n-au renunţat la huacas* şi, pe ascuns, s-au închinat mai departe demonului. Păcatul idolatriei i-a ucis pe indieni şi nicidecum munca peste puteri, căci pe vremea lui Inca ei munceau şi mai mult19 ..." Idolatria indiană a fost aşadar un excelent ţap ispăşitor; ea a justificat colonizarea şi jafurile acesteia, explicînd pînă şi prăbuşirea demografică a populaţiilor indigene. Supremă scamatorie a demonului occidental: i-a înşelat pe adversarii săi cei mai înverşunaţi, oferind la momentul potrivit o ideologie care îi spăla pe colonizatori de toate crimele.
O dată cu diavolul european, misionarii au adus cu ei în America infernul lor de flăcări în care i-au aruncat fără şovăială pe toţi indienii care trăiseră înainte de sosirea creştinismului. Primul conciliu de la Lima (1551) le-a recomandat preoţilor să le spună indigenilor
„ . . . cum toţi străbunii lor, toate căpeteniile lor se află acum în locul acela de cazne pentru că nu l-au cunoscut pe Dumnezeu şi nu i s-au închinat lui ci soarelui, pietrelor şi altor creaturi20".
Iată în ce termeni îi interpela pe indieni chiar Predicatorul Avendano, cel pomenit mai înainte:
„Ci spuneţi-mi acum, fiii mei, cîţi dintre oamenii născuţi pe acest pămînt s-au mîn-tuit înainte ca spaniolii să predice aici sfînta Evanghelie? Cîţi? Cîţi s-au dus în cer? — Nici unul. — Cîţi incaşi s-au dus în iad? — Toţi. — Cîte regine?! Toate. — Cîte prinţese? — Toate. Căci ei s-au închinat diavolului adorat în huacas2'1".
Ca să fie mai convingători, misionarii, asemenea preoţilor Le Nobletz şi Maunoir în Bre-
* In idiom peruvian: temple, idoli (v. şi n.a).
(KT.tr.). -<A"J .iviViK: ■ - •■

tania, le prezentau auditorilor ample tablouri unde erau arătate paradisul şi infernul. De paradis aveau parte indienii convertiţi, în infern erau trimişi strămoşii lor şi nărăviţii în idolatrie. înfricoşătoare aculturaţie! Ea a traumatizat profund grupări omeneşti „al căror sistem religios şi socio-cultural se întemeia pe legături de rudenie şi pe cultul morţilor22". Că această aculturaţie şi-a atins obiectivele •— cel puţin local (de exemplu în regiunea Paz-cuaro) —, a demonstrat-o strălucit S. Gruzinski printr-o lectură istorică şi totodată etnopsi-hiatrică a „viziunilor" indienilor din Mexic, ■y' relatate de iezuiţi în dările lor de seamă privind perioada 1580—162023. Aceste deliruri (de origine alcoolică sau psihotică), ce se exprimă prin cuvinte şi imagini creştine dovedesc că acul-turaţia a depăşit nivelul conştientului, pentru a pătrunde în adîncul fiinţei umane. Este vorba aşadar de un text mult mai revelator decît adoptarea de împrumuturi culinare, vestimentare sau rituale din religia cuceritorilor. Delirurile acestor indieni trimit la predicile misionarilor. 57 din 99 de „viziuni" comportă elemente demoniace sau represive. Paradisul a-pare de două ori mai puţin decît infernul, numărul celor aleşi este de trei ori mai mic decît al damnaţilor. Pe de altă parte, îngerul păzitor poate fi şi primejdios, pe cît e de consolator, iar sfinţii şi monahii apar uneori şi în ipostaza de asupritori. în totul, numai 35 din 99 de „viziuni" nu îmbracă o tonalitate înfricoşătoare, în timp ce restul exprimă o religie dualistă care pune accentul pe ameninţare şi pedeapsă. Este evident că vizionarii retrăiesc scene ce le-au fost nu numai descrise din înaltul amvonului, ci şi făcute sensibile graţie unei tehnici audio-vizuale — reprezentări ale răstignirii, ale demonilor şi îngerilor; expunere de cranii, etc. La nevoie, misionarii intrau ei înşişi în joc pentru a-şi convinge mai bine publicul indian. Augustinul Antonio de Roa, de pildă, se supunea în cursul predi- ffO

cilor sale la tot felul de maltratări: umilin-du-se pentru greşeli închipuite, expunîndu-se gol -şi lăsîndu-se snopit în bătaie, turnîndu-şi răşină de pin pe răni. Apoi, lua în cîrcă o cruce grea pe care o purta călcînd pe jăratec. Şi făcea asta periodic. Neofiţii nu puteau ră~ mîne nepăsători la asemenea spectacole. Relatările iezuite notează că, în cursul predicilor, indienii culpabilizaţi începeau să strige, să suspine, să plîngă în hohote; se izbeau cu capul de pereţi şi de pămînt. Această atmosferă tragică reapărea la suprafaţă în delirurile indienilor evocate de dările de seamă ale misionarilor — deliruri care îi confiscau vrăjitorului monopolul exclusiv al comunicării cu lumea de dincolo. Pentru că spovedania ulterioară a vizionarului în faţa preotului îi îngăduia o „lectură" creştină a celor văzute şi auzite,, ser-vindu-i în acelaşi timp de rit salvator şi liniştitor. După teamă, urma consolarea, şi din aceeaşi sursă. Remarcăm astfel, prin intermediul unei documentări insolite şi graţie talentului unui cercetător abil, cum discursul creştin devenea asimilabil şi acceptabil pentru mentalităţile indiene, în ciuda obstacolelor lingvistice şi conceptuale. Şi descoperim cum miturile şi riturile creştine se puteau substitui la indieni celor din perioada precoloniala. Oricum, după oamenii Bisericii, adeziunea indienilor la creştinism trebuia să antreneze în mod obligatoriu renegarea conştientă a unui întreg trecut religios, oricît ar fi fost ea de anevoioasă.
Biserica socotea necesară această ruptură întrucît era vorba de o luptă între Dumnezeu şi Satan, între care trebuia neapărat să alegi. Or, în această luptă crîncenă Dumnezeu intervenea prin miracole în favoarea creştinilor, însăşi onoarea lui era în joc şi el demonstra în multiple ocazii că e mai puternic decît adversarul său; aşa stînd lucrurile, cum să nu :e converteşti?

„în clipa aceea diavolul a ţîşnit afară sco-ţînd ţipete şi zbierete înfiorătoare şi cutre-murînd munţii, de parcă ar fi vrut să răstoarne totul vraişte. . . Templul şi piatra au ars pînă-n temelii fără să mai rămână vreo urmă". Astfel „tabăra creştinilor ieşi victorioasă şi triumfătoare, cea a idolatriei fu zdrobită şi încolţită fără scăpare25". Demonul fiind atît inspiratorul cît şi obiectul religiilor indiene, distrugerea templelor, a o-biectelor sacre şi a arhivelor păgînismului era evident necesară. Aceste distrugeri au început foarte devreme, continuînd şi în plin secol al XVII-lea. Din 1525, franciscanul Martin de la Coruna a nimicit toate templele şi toţi idolii din Tzintzuntzan, oraşul sfînt al statului Michoa-căn26. Alt franciscan, Pieter van Gent, declară în 1529 că ocupaţia de căpetenie a lui şi a discipolilor săi e să nimicească edificiile şi obiectele de cult ale indigenilor. In iulie 153i, primul episcop din Mexico, Zumarraga, calculează că, de la începutul cuceririi, în Noua-Spanie s-au distrus peste 500 de temple şi 20 000 de idoli. Soldatul Cieza de Leon, care a străbătut Peru între 1540 şi 1550, constată că pretutindeni marile sanctuare au căzut în paragină. „In mare mila lui, Dumnezeu a vrut, scrie el, ca aceşti oameni să audă sfînta Evanghelie, iar templele lor să fie distruse27." El relatează în legătură cu Tamboblanco: „Toate vechile temple denumite îndeobşte himcas au fost dărîmate şi pîngărite, idolii sfărîmaţi şi demonul izgonit de pe aceste meleaguri ... Şi în locul lor a fost înălţată crucea". In legătură cu Cajamarca: „Templele şi huacas din regiune sunt dărîmate, idolii sfărîmaţi". In legătură cu Huamachu-co: „Toate aceste temple s-au năruit, iar idolii au fost distruşi; au fost înlocuiţi cu o cruce pentru izgonirea demonului". In acelaşi spirit, primul conciliu de la Lima (1551) prevede procese de idolatrie intentate aşa-numiţilor hechicheros (caciques* şi preoţi

indieni). Al doilea conciliu peruvian — tot la Lima, în 1567 — îi însărcinează pe preoţi să le acorde indienilor în mod public şi în faţa notarului un răgaz de trei zile pentru a destăinui unde se află huacas şi idolii lor. O dată reperate, înşişi închinătorii lor vor trebui să le distrugă „ştergînd de pe faţa pămîntului pînă şi urmele lor28".

Sosind în Peru în 1570, viceregele Toledo hotărăşte să stîrpească definitiv sămînţa vechilor preoţi indigeni care „îi lipsesc pe tineri de lumina adevăratei religii29". Politica de „ta-bula rasa" a fost aşadar de la bun început linia de conduită spaniolă în America. Cu toate a-cestea, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Biserica nu s-a alarmat peste măsură de sechelele păgînismului care mai subzistau, .convinsă fiind că, odată botezaţi, indienii vor adopta progresiv stilul religios creştin. La începutul secolului al XVII-lea însă, în Peru mai ales, autorităţile religioase au descoperit supravieţuirea mai mult sau mai puţin clandestină a cultelor ancestrale. Atunci au început — în 1610 — campaniile de extirpare ale căror etape de vîrf se situează în 1610-1621, 1626, 1649—1669. Au fost numiţi inspectori avînd misiunea de a stîrpi idolatria, s-au alcătuit manuale consacrate acestei acţiuni. Aparatul represiv al inspecţiilor 1-a reprodus pe acela al Inchiziţiei care, în America, nu-şi exercita autoritatea asupra indienilor. înregistrarea mărturiilor, confesiunile, instrucţia şi desfăşurarea proceselor urmau o procedură analoagă celei folosite de Inchiziţie, cu excepţia păstrării secretului. Ce-i drept, pedeapsa cu moartea era exclusă. în schimb, pentru paginii care nu se lăsau convertiţi, s-a construit la Lima o închisoare specială (Casa de Santa Cruz).
Realitatea religioasă a Americii Latine de astăzi demonstrează în mod evident caracterul superficial al creştinării autoritare întreprinse odinioară de puterea colonială. în Bra-
* în spaniolă: Căpetenii indiene (N.tr.).

zilia mai ales, cultele clandestine au supravieţuit — acum au ieşit iar la suprafaţă — printre indieni şi mai ales printre negrii aduşi din Africa. Scriitorii şi călătorii din secolele XVI—XVIII n-au putut să nu le semnaleze. Citindu-i, îţi dai seama că ziua aparţinea albilor, iar noaptea sclavilor. O dată cu asfinţitul soarelui, drumurile Braziliei li se închideau albilor care se baricadau în vastele lor conace de frica sclavilor. Aceştia profitau de întuneric pentru a regăsi şi a exprima o sociabilitate care nu putea să se modeleze după tiparul sistemului colonial. Totuşi, pentru a practica aceste ritualuri păgîne în cea mai deplină libertate cu putinţă, sclavii au recurs l;; simbolurile catolice care, aparent, semnificau integrarea lor în societatea sclavagistă, iar în fond ascundeau un refuz colectiv al acesteia. Şi, întrucît considerau limba portugheză vehi-colul unei dominaţii pe care o refuzau, foloseau puţine cuvinte în cultele lor, preferind o gestică bogată în semnificaţii. Dansul, muzica şi o intensă efervescenţă religioasă exprimau deopotrivă ataşamentul sclavilor faţă de riturile strămoşeşti şi voinţa de a împiedica distrugerea universului lor cultural. In Brazilia, stăpînitorii au fost nevoiţi în cele din urmă să renunţe la tentativele de suprimare a acestor manifestări religioase. Poposind într-o seară la conacul unui mare proprietar, un călător din secolul al XVIII-lea este întrebat a doua zi dimineaţa de gazda sa: „Cum v-aţi petrecut noaptea? — Bine, cît priveşte locuinţa, i-a răspuns invitatul. Dar n-a fost chip să închid ochii". Şi a explicat de ce: vacarmul de cîn-tece, castaniete, tamburine şi alte instrumente, precum şi nişte „urlete atît de groaznice încît îi evocau vălmăşagul infernului" l-au ţinut treaz tot timpul. La care proprietarul i-a răspuns: ,,Pentru mine, nimic nu-i mai liniştitor ca acest zgomot ca să dorm fără grijătt29bis. 115 Este recunoaşterea unui mare eşec.

Intre politica de stîrpire a idolatriei prac- ; ticată în America la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi în prima jumătate a secolului al XVII-lea şi agresivitatea în domeniul religios de care făceau dovadă în acelaşi moment autorităţile din Europa se impun unele apropieri. Există într-adevăr o coincidenţă cronologică între marea vînătoare de vrăjitoare care a însîngerat Lumea Veche şi lupta necruţătoare împotriva păgînismului purtată peste Atlantic. De o parte şi de cealaltă, era urmărit acelaşi duşman: Satan, şi, fireşte, cu acelaşi limbaj şi aceleaşi condamnări. Demnitarii ecleziastici convocaţi de viceregele Toledo în 1570 au decis că vrăjitorii indieni botezaţi, şi în realitate nişte apostaţi, trebuie socotiţi eretici30, putînd fi condamnaţi la

moarte, întocmai ca şi cei care se împotrivesc evanghelizării. De asemenea, autorii sinistrului Malleus indicaseră chiar în prefaţă obiectul neobositei lor inchi-ziţii: „O perversitate eretică surprinzătoare... erezia vrăjitoarelor", adăugind că de la venirea pe pămînt a „Noului Orient", adică a lui Cristos, Satan, „Vechiul Orient", spurcă Biserica fără contenire cu „ciuma diverselor erezii31". Astfel, urmărirea „vrăjitorilor" de o parte şi de cealaltă a Atlanticului, întemniţarea, izgonirea şi arderea ereticilor constituiau una şi aceeaşi luptă împotriva trădătorilor Bisericii. Dar nouă coincidenţă: marea campanie de stîrpire a idolatriei în Peru a început în 1610, cîteva luni după edictul lui Filip a] III-lea care îi expulza pe mauri din Spania (4 aprilie 1609). Aceste două agresiuni au fost evident legate printr-o relaţie de cauză şi e-fect, cazul maurilor fiind foarte asemănător cu al indienilor, şi unii şi alţii continuînd să practice culte străvechi pe care după botezul lor ar fi trebuit să le abandoneze. „Răul" era atît de adînc înrădăcinat la mauri încît remediile spirituale deveniseră inoperante. De unde şi expulzarea lor. Trebuie să evităm repetarea unui asemenea dezastru în Peru, scria în 1621 114

marele „extirpator" Arriaga, şi să combatem idolatria cît mai e timp. Totul va depinde de intensitatea şi puterea mijloacelor de vindecare folosite32. Şi-apoi — Arriaga n-o spune — cum să-i expulzezi pe indieni? Vrînd-nevrînd trebuiau aşadar convertiţi.
în sfîrşit, pentru că totul se leagă în jocul demoniac, iar Satan dispune de oştiri fără de număr pentru împresurarea Bisericii militante, iată că ameninţarea protestanţilor din Europa se făcea simţită pînă şi în America: olandezi şi englezi navigau de-a lungul coastelor chiliene, ceea ce implica riscul unei alianţe cu araucanii idolatri împotriva spaniolilor. O astfel de cîrdăşie diavolească nu constituia oare o primejdie pentru Biserică — şi pentru Spania — în Peru? Din anii 1580 pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea, acest „şantaj cu pericolul eretic" a fost frecvent agitat în America catolică, exagerîndu-se fără îndoială gravitatea lui. Important pentru noi este că lumea crezuse în el.
2. Ameninţarea musulmana.
In America, creştinătatea de curînd implantată marca prin agresivitatea ei sentimentul de insecuritate pe care îl încerca în faţa idolatriei. Dar ea se ştia primejduită chiar şi în Europa: o să vină oare ziua cînd valul turcesc va înceta să cotropească Apusul? Reuşitele „Renaşterii" şi extinderea peste Ocean a Occidentului creştin ocultează deseori o realitate care a coincis cu celelalte două: îngrijorarea provocată de succesele otomane. Comparaţie semnificativă: între 1480 şi 1609, s-au tipărit în limba franceză de două ori mai multe cărţi despre turci şi Turcia decît despre cele două Americi33.
în secolul al XVI-lea, lumea otomană începe la ţărmurile Adriaticii şi se revarsă pe 117 trei continente: de la Buda la Bagdad, de la

Nil pînă în Crimeea, întinzîndu-şi supremaţia chiar şi asupra unei părţi mari din Africa de Nord. Infrîngerile creştinătăţii la Kossovo (1389) şi la Nicopole (1396), cucerirea Constantino-polului (1453), sfîrşitul micului imperiu grecesc al Trapezuntului (1461), supunerea Egiptului (1517), ocuparea Belgradului (1521), dezastrul suferit la Mohâcs (1526) de cavalerii unguri, cînd regele lor Ludovic al II-lea a căzut în bătălie, anexarea metodică a insulelor din. Marea Egee şi Mediterana Orientală — între 1462 (Lesbosj şi 1571 (Cipru) — au făcut din sultan un adevărat Augustus al musulmanilor. El este în acelaşi timp succesorul lui Mahomed, „Slujitorul oraşelor sfinte". în Europa, stăpîneşte Balcanii şi două treimi din Ungaria. Transilvania, Moldova şi Ţara Românească îi plătesc haraci. în 1480, o forţă turcească debarcă la Otranto. Chiar şi după în-frîngerea lor la Lepanto (1571), corsarii turci şi cei din Barbaria au continuat să bîntuie coastele italiene. Citim în jurnalul de călătorie al lui Montaigne, care a vizitat peninsula în 1580-1581:
„Papii, şi mai cu seamă acesta (Grigore al XIII-lea, 1572-1585) au pus de s-au înălţat pe coasta mării [Tireniene] nişte turnuri mari zise vedetta, cam din milă în milă, pentru a se apăra cînd vin turcii de răpesc vite şi oameni, ceea ce deseori se întîmplă, chiar pe vremea culesului viilor. Din turnurile acestea, printr-o lovitură de tun, ei se prevestesc unii pe alţii cu atîta iuţeală că larma a şi zburat numaidecît la Roma34."

în 1453, căderea Constantinopolului a provocat un şoc psihologic în Occident. Aeneas Sylvius Piccolomini, viitorul papă Pius al II-lea, putea spune melancolic:
„Pe vremuri, am fost răniţi în Asia şi în Africa, adică în ţări străine. Dar acum suntem loviţi în Europa, în patria noastră, tfS

acasă la noi. Se va zice că şi odinioară turcii au trecut din Asia în Grecia, mongolii s-au statornicit în Europa, iar arabii au ocupat o parte din Spania după ce trecuseră strîmtoarea Gibraltarului. Dar niciodată n-am pierdut vreun oraş sau loc asemenea Constantinopolului35".
Cel care grăieşte astfel e un viitor papă. în realitate însă, oare toată lumea s-a temut de turci în Europa creştină? F. Braudel a arătat cît de mult fusese uşurată cucerirea otomană în Balcani de un fel de revoluţie socială care s-a produs în acea epocă: „O societate seniorială, aspră cu ţăranii, a fost surprinsă de şoc şi s-a năruit de la sine36". Sosirea năvălitorilor fusese precedată uneori de violente tulburări agrare. Cel puţin la început, regimul otoman n-a fost atît de împovărător ca cel care îl precedase, noii seniori •— spahiii — pretinzînd mai mult biruri decît corvezi. Cu timpul, dar mult mai tîrziu, situaţia ţărănească se va înăspri iar. în secolul al XV-lea şi la începutul celui de al XVI-lea însă, numeroşi ţărani au băjenit spre teritoriile din Balcani controlate de turci. Ei găseau acolo, se pare, condiţii de viaţă ceva mai suportabile decît în regiunile creştine pe care le părăseau37. Pe de altă parte, în spaţiul creştin cucerit de turci, cîrmuirea otomană a sfîrşit prin a crea structuri în care popoarele peninsulei [balcanice] s-au integrat, unul cîte unul, pentru a colabora cu învingătorul şi, pe alocuri, pentru a trezi, în mod surprinzător, la o nouă viaţă fastul Imperiului Bizantin38". Cum să mai eviţi atunci convertirile la islamism? Din 48 de mari viziri, între 1453 şi 1623, cel puţin 33 au fost nişte renegaţi39. în estul asiatic al imperiului, din ce în ce mai mulţi funcţionari erau „renegaţi", introduşi progresiv în clasa otomană dominantă40. Prizonieri sau dezertori, creştinii şi-au renegat credinţa „cu miile", pentru a ♦19 trece la Islam. La sfîrsitul secolului al XVI-lea

şi la începutul celui de al XVII-lea, unii dintre ei au stîrnit destulă vîlvă: Occhiali, pescar calabrez, ajuns „regele Algerului" sub numele de Euldj Aii; Cicala, „renegat" sicilian, capturat de copil de pe o corabie a tatălui său, corsar creştin, a fost amiral, apoi ministru de război al sultanului. Dar alături de aceste cazuri ilustre, cîte fapte mai obscure dar semnificative, risipite în cronicile timpului: epidemii de dezertări din garnizoanele spaniole din Africa de nord, un număr însemnat de renegaţi portughezi la Ormuz, fuga multor creştini sicilieni în direcţia coastelor Barbariei, expediţia marocană din 1591, spre Tom-buctu, sub conducerea unor renegaţi spanioli41. Pînă şi călugării sunt cuprinşi uneori de beţia convertirii la islamism, de vreme ce, în 1630, părintele Joseph* e sfătuit să-i recheme pe capucinii risipiţi în Levant „de frică să nu se turcească42". în sfîrşit, tehnicienii creştini au ajutat la modernizarea (parţială) a armatei turceşti. Un francez afirma în 1573, exagerînd totuşi, şi uitînd de rolul evreilor: „Datorită renegaţilor, turcii şi-au însuşit toate superiorităţile tehnice ale creştinilor43."
Astfel, „din Corsica, Sardinia, Sicilia, Ca-labria, Genova, Veneţia, Spania, din toate zările lumii mediteraneene, mulţi renegaţi au trecut la Islam. De cealaltă parte, nimic asemănător.
Poate că, fără să-şi dea seama, turcul îşi deschide porţile, iar creştinul le închide pe ale sale. Intoleranţa creştină nu-i cheamă pe oameni: îi respinge... Totul se duce spre islam, unde găseşti şi loc şi foloase44."
O piesă neaşteptată pentru dosarul comportărilor „creştine" faţă de turci este un lamento
* Francois Leclerc du Tremblay, (1577-1638,) cunoscut ca Le Pere Joseph, confidentul lui Richelieu. A pledat pentru o cruciadă împotriva turcilor. (N.tr.). 120

veneţian compus de un autor anonim pe la 1570. El pune în scenă doi pescari care se plîng amarnic de ocîrmuirea nedreaptă a Serenissi-mei, ajungînd să dorească victoria otomanilor asupra propriei lor patrii:

„MARINO: — Dar cum Dumnezeu nu vrea ca domnia Tiranului [senatul]
S-apese oamenii prea greu, i-a pregătit
Pe Turc şi pe marele sultan, să facă ei dreptate.
VETTORE: — Iar Turcul pradă ce-au prădat şi ăştia de aici Şi le pregăteşte război şi suferinţe
Ca să le ardă una zdravănă la cap.
MARINO: — Atunci, noi vom fi fraţii lor mult îndrăgiţi
Şi-o să vină cu fundul gol Să prindă cot la cot cu noi Crabi moi, homari, dorade.
VETTORE: — N-o să-i mai ocărască pe bieţii oameni
Făeîndu-i nătărăi, încornoraţi, tîlhari şi dini ' Nici n-o să le mînjeasaă ochii cu scuipaţii lor45."

Vorbe de oameni acriţi, desigur, şi pofte de răzbunare ale unor dezmoşteniţi. Dar însăşi odr-muirea veneţiană nu-i combate pe turci deGÎt cu intermitenţă, atunci cînd sunt atacate posesiunile ei din Orient. Altminteri, preferă schimburile comerciale. Dacă un conflict n-a putut fi totuşi evitat, negociază de îndată ee se iveşte prilejul. Aşa s-a întîmplat în 1540, apoi din nou în 1573, optsprezece luni după Lepântb, cînd, abandonînd rînd pe rînd două „sfinte ligi", Veneţia încheie păci separate cu Poarta. La Roma şi în Spania, Veneţia este 121 acuzată de „trădare*. Dar Seirenissima înţelege

să ţină seama în primul rînd de interesele proprii. Pe de altă parte, cu excepţia perioadelor de război, ea întreţinea de multă vreme legături de tot soiul cu lumea otomană. în 1479, Gentile Bellini, pictor oficial al dogilor, este trimis de seniorie la Mahomed al II-lea căruia îi face portretul şi care îl răsplăteşte acordîndu-^ un titlu nobiliar. Cum influenţele orientale se bucură de mare trecere la Veneţia, piotînd martiriul sfîntului Ştefan, Carpaccio reprezintă Ierusalimul ca pe o cetate fastuoasă în care evoluează personaje cu turbane, iar în 1547 apare în cetatea din lagună prima traducere italiană a Coranului.

Faptul că Francisc I şi succesorii lui s-au înţeles cu turcii în încercarea de a-i încercui pe Habsburgi dovedeşte că de fapt ei nu se temeau de primejdia otomană şi, ca atare, nu aveau conştiinţa că „trădează" creştinătatea. Dezbinarea constantă a acesteia în faţa progreselor necredincioşilor dezvăluie, pe planul mentalităţilor, că, pînă şi în rîndurile claselor diriguitoare, spaimele papalităţii erau împărtăşite doar cu intermitenţe. Să ne amintim, în a doua jumătate a secolului al XV-lea, eforturile zadarnice întreprinse de Nicolae al V-lea, Calixt al II-lea, Pius al II-lea, Sixt al IV-lea etc, pentru a promova o cruciadă coerentă şi puternică. La congresul din Manto-va, convocat cu acest scop în 1459, Pius al II-lea declara cu întristare:

„Dormim un somn adînc.. . Ne războim între noi şi-i lăsăm pe turci să facă ce vor. Pentru cele mai uşuratice temeiuri, creştinii pun mîna pe arme şi se încaieră în bătălii sîngeroase; iar cînd e vorba să lupte împotriva turcilor care-1 hulesc făţiş pe Dumnezeul nostru, oare dărîmă bisericile noastre, oare nu vor alta decît să zdrobească întreaga creştinătate, nimeni nu vrea nici mîna s-o ridice măcar. în fapt, 1J

toţi creştinii din zilele noastre s-au ascuns, toţi au devenit nişte slugi netrebnice46."

Pius al II-lea a murit cinci ani mai tîrziu la Ancona, dezamăgit: aştepta contingentele cruciate care nu mai veneau. Cu cîţiva ani în urmă — în 1456 —, universitatea din Paris, prevalîndu-se de Pragmatica sancţiune*, se împotrivise perceperii în Franţa a contribuţiei pentru cruciadă, iar ducele de Burgundia păstrase pentru el sumele adunate în posesiunile sale cu acest prilej47. Semnificativă şi atitudinea clerului spaniol în 1519: Leon al X-lea şi Carol Quintul tocmai încheiaseră un acord ofensiv împotriva turcilor, conform proiectului de cruciadă hotărît de al V-lea conciliu de la La-terano. Tratatul prevedea, ca de obicei în asemenea cazuri, perceperea unor contribuţii. Clerul din Spania a refuzat în unanimitate plata lor, pe motivul că,

în momentul acela, creştinătatea nu era atacată. Roma pune ţara sub interdicţie**; apoi, la cererea lui Carol Quintul, revocă această pedeapsă48. Frica de musulmani îi cuprinde abia mai tîrziu pe spanioli, în secolul al XVI-lea.
Lista cazurilor de non-asistenţă a naţiunilor creştine ameninţate de turci e lungă. în două rînduri, la dietele de la Speyer şi Niirnberg, în 1523 şi 1524, delegaţi unguri vin să implore ajutorul militar al imperiului. De fiecare dată, germanii răspund printr-un refuz, cel puţin, pentru viitorul apropiat49. Or, Belgradul căzuse în 1521, iar în 1526 a urmat dezastrul de laMo-hâcs. Este adevărat, în schimb, că francezii au contribuit în 1664 la victoria de la Szent-
* Pragmatica sancţiune, ansamblu de măsuri luate în 1438 de regele Carol al Vll-lea al Franţei, pentru a limita acţiunea papilor asupra bisericii naţionale. (N.tr.).
" In termeni ecleziastici, prin punere sub interdicţie se înţelege interzicerea celebrării oficiilor di- vine şi a folosirii anumitor sacramente. (N.tr.).

gotthard* iar polonezii lui J. Sobieski la despresurarea Vienei în 1683**. Este adevărat, de asemenea, că Europa creştină s-a simţit implicată — în oarecare măsură — în îndelungata rezistenţă veneţiană la Candia (în Creta, 1665-1669), schiţînd unele gesturi. Totuşi, cei 6000 de francezi trimişi prea tîrziu de Ludovic al XIV-lea (în 1669) s-au reîmbar-cat aproape numaidecît, tocmai cînd era mai mare nevoie de ei. Ajungem astfel, pe diferite căi iatoriografice, la diagnosticul lui M.P. Gil-more: în Europa, au fost indiferenţi la pericolul turcesc toţi cei care nu erau direct ameninţaţi de acesta50.
Cine deci a simţit această ameninţare? Pe plan local, populaţiile aflate în contact cu violenţa musulmană; pe plan general, în primul rînd şi mai ales, oamenii Bisericii care considerau că religia creştină se află în primejdie.
Punctele fierbinţi ale înfruntării la sfîr-şitul secolului al XV-lea şi de-a lungul celui de al XVI-lea s-au situat pe coastele italiene, la frontiere, şi chiar în interiorul Imperiului, precum şi în Spania de sud. în aceste trei sectoare, frica de mahomedani — turci sau piraţi din Barbaria — a fost trăită la diferitele nivele ale societăţii. Cucerirea peninsulei Otranto, în 1480, fusese însoţită de masacrarea, în condiţii groaznice, a cîtorva mii de creştini. Există fără îndoială un raport între aceste orori şi insistenţa nouă a anumitor şcoli de pictură, cea de la Siena mai cu seamă, asupra Martiriului Sfinţilor Inocenţi^. Amintirea acestui măcel, împrospătată de necontenitele incursiuni ale corăbiilor inamice, explică înfrigurarea cu care, în secolul al XVI-lea, au
* Mică localitate maghiară aproape de frontiera cu Austria. (N.tr.).
** Să amintim că, deşi a participat în fruntea oştirii valahe la asedierea Vienei, Şerban C. Canta-euzino, domnitorul Ţării Româneşti, a acordat un sprijin important asediaţilor. (N.tr.).124

fost echipate cu turnuri şi fortăreţe coastele siciliene şi napolitane.
In Ungaria, înaintarea turcească a provocat panică. După înfrîngerea de la Mohâcs, o bună parte din populaţia oraşului Buda (nu-mărînd 8000 de locuitori) a fugit. Cînd soseau otomanii într-un sat, ţăranii de la şes căutau să-şi ascundă copiii. în zona ocupată de invadatori, procentul localnicilor ucişi era între 5 şi 10% din totalul populaţiei. In Germania se afirma că după victoria obţinută la Mohâcs sultanul înfipsese în faţa cortului său 2 000 de capete în chip de trofee şi că 80 000 de prizonieri fuseseră măcelăriţi53. La Viena, se aştepta cu groază sosirea barbarilor. Cînd, în 1529, turcii „ucigaşi şi incendiatori" au intrat în Linz ..., locuitorii din Strasbourg au fost cuprinşi de panică. Povestiri şi imagini dramatice întreţineau frica în

întreg imperiul. Gravurile lui E. Schoen (1530) înfăţişau pieţele turceşti unde erau vîndute prizoniere creştine goale, şi copii traşi în ţeapă sau despicaţi în două de soldaţii sultanului54. Temerile germanilor explică de ce totuşi, în ciuda sus-pectărilor reciproce, a tîrguielilor şi a tergiversărilor, principii Imperiului, catolici şi protestanţi, i-au furnizat, de bine de rău, suveranului lor ajutoarele financiare şi militare de care avea nevoie pentru a face faţă primejdiei turceşti.

In cazul Germaniei, păgînul e încă la graniţe, doar. In Spania, însă, el se află chiar între zidurile cetăţii creştine, gata să pactizeze eu piraţii din Barbaria, iviţi pe neaşteptate. Totuşi, în secolul al XVI-lea, toţi musulmanii din Spania s-au creştinat, în principiu. în 1499, maurii din Granada fuseseră convertiţi din ordin guvernamental. Măsura s-a extins apoi pe teritoriul Castiliei, după aceea în ţările coroanei de Aragon (1526). Dar în acestea din urmă, vechii-creştini anticipaseră decizia re-♦25 gală şi îi botezaseră silnic şi în masă pe como

patrioţii lor musulmani55. De fapt, Gonvertiţii îşi păstrează limba şi felul de trai (costume, băi maure, case claustrate), îşi oficiază cultul în mod clandestin, refuză să mănînoe slănină, să bea vin, să ia în căsătorie creştini sau creştine. Iar cînd piraţii din Alger, Tetuan ori Saleh* debarcă, extinzîndu-şi incursiunile spre interior, îi ajută, jefuiesc şi ucid cot la cot cu ei. La 23 august 1565, 400 de piraţi cu steaguri şi tamburine ajung pînă la Orjiva (versantul sudic al Sierrei Nevada). întîmpinaţi cu braţele deschise de mauri, ei distrug casele creştinilor, se înverşunează asupra bisericii, calcă în picioare sfîntul sacrament şi se îmbarcă a doua zi luînd cu ei 15 captivi. în luna septembrie a anului următor, 350 de piraţi din Tetuan ajung pînă la Tabernas (la nord de Al-meria), semănînd panica printre creştini, dar primiţi frăţeşte de mauri. Ei ucid preoţii şi hangiii, după care apucă din nou calea mării cu 44 de captivi. 600 de voluntari le iau urma şi emigrează în Africa de nord56. In regiunea Almeriei, maurii reprezentau pe atunci 90% din populaţie, creştinii neîiind în siguranţă decît la adăpostul zidurilor urbane; în regiunea Malaga, 50°/0 din locuitori sunt mauri. Mai la nord, aceştia reprezintă aproape o treime din locuitorii regiunii valenciene: 31.715 vetre în 1609, faţă de 65.016 la vechii creştini57. Pretutindeni unde aceste două popoare sunt amestecate, domneşte o situaţie colonială: maurii sunt surghiuniţi în mahalalele oraşelor şi pe pămînturile sărace de pe podişuri. Cum să nu se urască, temîndu-se totodată una de alta, aceste două societăţi care se întrepătrund: cea învingătoare şi cea învinsă?

Pe măsură ce s-a afirmat în Mediterana dominaţia navală a turcilor şi a piraţilor din Barbaria, teama de primejdia otomană a crescut în Spania în cursul secolului al XVI-lea.

* Saleh, Sale (în arabă Sala, Sla), oraş marocan pe ţărmul Atlanticului, faimos cuib de piraţi. (N.tr.).

Este la apogeu cînd izbucneşte, în timpul Crăciunului din 1568, războiul din Granada, „război religios", „război între civilizaţii inamice58", care zguduie întregul regat. De fapt, guvernămîntul de la Madrid se aştepta la această insurecţie. Cunoscînd complicitatea secretă dintre mauri şi musulmanii din exterior, el îşi închipuie că poate îndrepta răul silindu-i pe cei dintîi să se îmbrace spanioleşte şi să adopte idiomul castilian, iar apoi să-i deporteze spre interior. Aceste măsuri, luate începînd din 1566, explică revolta din 1568. Cu şapte luni înainte de declanşarea ei, ambasadorul Franţei îl pune la curent pe regele său şi explică lucid temeiul acestor măsuri: frica:

„în ceea ce priveşte, Sire, tulburarea din Granada pe care v-am descris-o, ea n-are V1 alt temei decît frica de maurii locuitori ai V acestui ţinut; care mauri, după cum s-a vădit, erau în înţelegere cu regele Algerului. . . Acest rege (al Spaniei), însufleţit de bune şi temeinice îndreptăţiri, vrea ca ei să se îmbrace spanioleşte ... şi mai vrea ca ei să vorbească spaniola şi nu araba. Se spune că vrea să strămute toată suflarea maură din pomenitul regat şi s-o mute în Galicia şi în munţi, atît de departe unii de alţii, încît de acolo să nu poată unelti cu maurii (de aiurea - n. tr.), iar în locul lor să statornicească galicieni şi munteni59 .. ."

Revolta izbucneşte în urma încăierărilor dintre mauri şi vechi-creştini. Albaicinul, Granada indigenă, nu se agită. în schimb răscoala se propagă în Sierra Nevada şi durează aproape doi ani, numărul insurgenţilor ridicîndu-se, în momentele de înfruntare maximă, la cel puţin 150 000, dintre care

45 000 înarmaţi. Piraţii din Barbaria — poate vreo 4 000? — luptă în rîn-durile lor. în ianuarie 1570, Euldj Aii ocupă Tunisul, iar în iulie turcii debarcă în Cipru: dovezi evidente ale complicităţii dintre toţi musulmanii din jurul Mediteranei. Pentru spa-

nioli, duşmanul se află aşadar în acelaşi timp şi afară şi înăuntru, unul şi multiplu. Ca să înăbuşe rebeliunea din Sierra Nevada (şi să împiedice extinderea ei în regiunea valen-ciană), se impune trimiterea unui comandant militar — don Juan de Austria — şi chemarea de trupe din Neapole şi Lombardia. De îndată ce focul e stins, autorităţile întreprind deportarea spre Castilia a vreo 70 sau 80 000 de mauri: cei de la şes, care îi aprovizionau pe revoltaţi cu hrană60. Operaţiunea se efectuează în noiembrie 1570, pe timp de furtună, ploaie şi ninsori. Se pare că 20 000 de deportaţi au murit pe drum. In sens invers, sosesc numeroşi vechi-creştini pentru a coloniza pămînturile cele mai roditoare din fostul regat al Granadei.
Dar nu cumva problema a fost doar deviată fără a fi rezolvată? Iată-i acum pe mauri chiar în inima Spaniei; la Toledo mai ales. Cît despre cei, numeroşi, care trăiesc la Sevilla, nu sunt ei gata, oare, să faciliteze eventuale incursiuni englezeşti? Valencia e tulburată de aceleaşi nelinişti. De aceea, nici măcar victoria de la Lepanto (1571), oricît de importantă, n-a stins în Spania frica de primejdia musulmană. Maurul rămîne inasimilabil, căci este legat de o lume păgînă, ostilă creştinătăţii. Dovada acestei mărturisiri de neputinţă o constituie marea expulzare din 1609-1614: aproximativ 275 000 de persoane din cele vreo 8 milioane de locuitori cîţi numără Spania61: 3,4% din populaţie. Ca şi cum Franţa de azi s-ar lipsi deodată de 1 800 000 de persoane. Exact ce nu trebuie făcut dacă vrei să scapi de frica ce te împresoară în propria ta casă.
Totuşi, la începutul Timpurilor moderne, ex-ceptînd zonele de contact localizate mai sus, occidentalii nu s-au temut cu adevărat de primejdia musulmană; nu destul, în orice caz, în raport cu dorinţa oamenilor Bisericii. Iată-ne aşadar, de îndată ce părăsim frontierele fier- 1?8

binţi, în faţa cazului exemplar al unei friei imprimate de sus, pe care responsabilii religiei s-au străduit s-o inculce unor populaţii cel mai adesea reticente. Pentru că ei, în primul rînd, erau cei care trăiau cu ideea că lumea creştină este asediată. De-a lungul secolului al XVI-lea — dar şi după aceea — în cadrul culturii scrise a existat chiar un sensibil decalaj de ton între două discursuri deosebite cu privire la turci. Geografi, istorici, călători, oameni politici şi moralişti se străduiesc să înţeleagă adversarul, admiră legile şi armata Imperiului Otoman. IrenistuP Guillaume Poştei (de altfel şi un mare orientalist) nu-i singurul aşadar care prezintă o descriere loială şi obiectivă a lumii turceşti. Istoricul Paolo Giovio scrie că „Soliman are înclinaţii religioase şi liberale62", în Cosmografia lui Miinster**, citim că „turcii sunt mari iubitori ai dreptăţii63". Naturalistul şi medicul Pierre Belon afirmă că musulmanii sunt oameni „paşnici în toate cele64". Inchinîn-du-i lui Filip al II-lea o Călătorie în Turcia (1557), spaniolul Laguna pare să cedeze în textul introductiv înviersunării antiotomane a compatrioţilor săi. Curînd însă, cînd compară Turcia cu Spania, se vădeşte că autorul o laudă pe cea dintîi şi o critică aspru pe cea de a doua65. Cît priveşte Bodin, Montaigne şi Charron, aceştia admiră deopotrivă disciplina armatei turceşti, sobrietatea soldaţilor şi conchid că „republica" ce obţine atîtea victorii nu poate fi decît „bine orînduită66".
Sigur, unele dintre aceste analize nepărtinitoare şi descrieri obiective au putut contribui la întărirea fricii de otomani. Pentru Montaigne „s-ar părea că cel mai puternic stat din zilele noastre este cel al turcilor67". Iar Charron întăreşte: „Cel mai mare şi mai puternic
* Irenismul: atitudine pacificatoare adoptată între creştini de confesiuni diferite în vederea expunerii şi a studiului problemelor care îi separă. (N.tr.).
** Sebastian Miinster (1489-1552), teolog şi cos- mograf german (N.tr.).

stat şi imperiu din cîte sunt acum pe lume este acela al Marelui Sultan, oare — precum leul — ;. se face temut de întreg pămîntul şi-i înfrico- j şează pe principii şi monarhii lumii68". Dacă totuşi Biserica a insistat atît de mult asupra primejdiei turceşti, a făeut-o, se pare, pentru că simţea

inerţia populaţiilor — şi aceasta probabil chiar în Europa centrală ameninţată, unde o parte întreagă a Ungariei a manifestat o ostilitate trainică la adresa Habsburgilor. La mijlocul secolului al XV-lea, papa Calixt a] III-lea, înspăimîntat de succesele lui Mahomed al II-lea, a ordonat întregii creştinătăţi să recite zilnic rugăciuni' prin care să conjure cerul împotriva ameninţării otomane. în Germania, la ordinul lui Carol Quintul, populaţiile catolice şi protestante au auzit în fiecare zi la amiază „clopotul pentru turci", care le reamintea permanenţa pericolului69. In 1571, Pius al V-lea instituie un jubileu solemn şi rugăciuni publice pentru a conjura ocrotirea divină asupra flotei ce urma să înfrunte flota sultanului. El însuşi îşi impusese penitenţe severe. Aflînd , vestea de la Lepanto, creează imediat o sărbă- : toare denumită Maica Domnului a Biruinţelor, ; celebrată mai tîrziu anual, prin hotărîrea lui Grigore al XHI-lea, sub numele de sărbătoa- f rea Rozariilor, în prima duminică a lunii oc- ; tombrie, în toate bisericile înzestrate cu un altar al rozariilor70. Lepanto a marcat astfel o dată importantă în difuzarea cultului Fecioarei. Pe de altă parte, începînd din 1572, au apărut numeroase epinicii (cîntece de biruinţă), compuse mai ales în universităţile iezuite. Pictorii o reprezentau în tablourile lor pe Fecioara biruitoare a Turcului; chivoturi baroce exaltau crucea triumfînd asupra semilunei71. După despresurarea Vienei, în 1683, stindardul capturat de la marele vizir i-a fost trimis lui Inocenţiu al Xl-lea şi atîrnat deasupra portalului principal al catedralei Sfîntului Petru. Victoria fiind obţinută în a treizecea zi de la sărbătoarea înălţarea Maicii Domnului, papa a extins în ca- 130

drul întregii lumi catolice celebrarea acestei zile prin rugăciuni în cinstea numelui sfînt al Măriei72. Cîntece religioase, tablouri, pelerinaje, somptuoase sanctuare baroce au exprimat uşurarea şi bucuria Bisericii din toate regiunile Germaniei pe care le ameninţase, în 1683, înaintarea turcească.
Cine nu vede aşadar rolul esenţial jucat de cler în lupta îndelungată împotriva turcilor? Cruzimile necredincioşilor sunt mereu descrise în predici şi figurează în secvenţele liturghiilor contra Turcos. Se compun rugăciuni în care Dumnezeu este rugat să salveze creştinătatea de invazia păgînă. înaintarea otomană este citată de predicatori alături de alte calamităţi — epidemii, foamete, foc, inundaţii. întemeindu-se pe Daniel şi lezechiel, ei anunţă sfîrşitul apropiat al lumii de mina turcilor. Şi, întrucît Coranul e tradus în latină, teologii consideră de datoria lor să critice doctrinele Islamului73. Să nu ne mire aşadar faptul că pe diferitele fronturi de luptă împotriva Turcului aflăm preoţi şi mai ales călugări. în momentul cînd lancu de Hunedoara apără victorios Belgradul, în 1456, franciscanul italian loan de Capistrano este sufletul rezistenţei74. Proclamînd o nouă cruciadă în 1463, Pius al II-lea trimite în toată Europa predicatori, mai cu seamă franciscani, ca să înflăcăreze mulţimile75. La Mohâcs, au pierit doi arhiepiscopi şi cinci episcopi7"5. Pe timpul lui Pius al V-lea, capucinii sunt preoţii flotei creştine. In timpul asediului Vienei, în 1683, Marco d'Aviano, alt capucin, ajunge celebru în oraş prin predicile sale despre penitenţă. Iar în Franţa, în secolul al XVII-lea, pe cine îl aflăm printre exaltaţii care mai visează la cruciade? Pe părintele Joseph — tot un capucin —, susţinător al „miliţiilor creştine" ale lui Car-lo de Gonzaga şi autor al unei tardive Tur-dade. Cele două aripi militante ale Bisericii catolice renovate — iezuiţi şi capucini — par să fi fost şi cei mai zeloşi duşmani ai necre- dinciosilor.

In secolul al XVI-lea, unele scrieri ale lui Erasm şi ale lui Luther ilustrează bine rolul pe care oamenii cei mai conştienţi ai Bisericii I-au jucat faţă de primejdia turcească şi felul în care şi-au reprezentat-o. Sigur, şi unul şi altul aparţineau imperiului ameninţat îndeaproape de victoriile sultanului. Fără îndoială eă această circumstanţă comună explică în parte atitudinea lor în faţa acestui pericol. Dar, mai mult decît atît, ei doreau, fiecare în stilul său propriu, să fie nişte îndrumători ai creştinilor din timpul lor. Le revenea în primul rînd aşadar misiunea de a avertiza o opinie publică mereu gata să demobilizeze şi să uite de datoria solidarităţii:
„Rasă barbară de obîrşie necunoscută, scrie Erasm în 1530, prin cîte măceluri n-au îndoliat ei [turcii] creştinătatea? De ce sălbăticie ne-au cruţat? Cîte cetăţi, cîte insule, cîte provincii n-au smuls ei suveranităţii creştine? ... Şi iată că de pe acuma, chiar, situaţia pare să fi luat asemenea întorsătură încît, dacă mîna Domnului nu ne va ocroti, ea pare să preludieze ocuparea neîn-tîrziată a întregii lumi creştine ... căci, afară de faptul că

noi trebuie să considerăm aceste nenorociri ca fiind comune tuturor, în virtutea comunităţii religiei noastre, este de temut să nu devină şi în fapt soarta noastră a tuturora. Cînd arde peretele casei vecine, propriile voastre bunuri sunt în primejdie; şi cu atît mai primejduită este întreaga cetate cînd focul cuprinde o locuinţă oarecare. Trebuie să grăbim aşadar ajutoarele77."
Luther se mira şi el de placiditatea compatriot ţilor săi cînd — în 1539 — necredincioşii „se îndreaptă spre Germania prin Polonia". „Este o mare nenorocire să rămânem la adăpost, so-cotindu-1 [pe Turc] ca pe un inamic oarecare, cum ar fi regele Franţei sau regele Angliei78." Explicaţia ©onstantă pe care se întemeiază discursul teologiG eînd tratează despre primej- 132

dia otomană e că aceasta ar fi dreapta pedeapsă meritată pentru păcatele creştinătăţii. Erasm afirmă că Dumnezeu „trimite pe turci asupra noastră, precum odinioară a trimis asupra egip-ţienilor broaştele, ţînţarii şi lăcustele.. . Viciilor noastre îşi datorează ei biruinţa79." In Exortaţie la rugăciune împotriva Turcului, Lu-ther confirmă la rîndul său: „Pe scurt, lucrurile stau aproape ca înainte de potop (Facerea, 6, 5): Şi a cătat Domnul Dumnezeu spre pă-mînt şi iată că era stricat; căci totul pe pămînt se abătuse de la calea sa80". Acelaşi raţionament îi determină pe domnii din Berna să interzică, în 1543, „orice fel de dansuri, atît cele de nuntă cit şi altele .. . laolaltă toate cîntecele uşuratice... şi orice fel de purtare dezmăţată, strigăte şi zbierete.. .", date fiind recentele victorii turceşti: „Xntîmplări. .. foarte primejdioase pe care Domnul ni le trimite din cauza păcatelor noastre81." Acest laitmotiv va avea o viaţă lungă. In cartea a Vi-a din tratatul De veritate religionis christianae („Despre adevărul religiei creştine") al lui Grotius (1627) — o lucrare care a cunoscut numeroase reeditări în diverse limbi —, victoriile turcilor sunt întotdeauna prezentate ca o pedeapsă de la Dumnezeu82. Această lectură a evenimentelor, care nu era numai protestantă, rămînea familiară creştinilor din epocă.
De aceea şi Erasm şi Luther afirmă că obligaţia majoră a creştinilor ameninţaţi de turci este aceea de a se îndrepta.
„Dacă vrem, scrie cel dintîi, să reuşim în hotărîrea de a ne smulge grumazul din strînsoarea turcească, pînă a izgoni seminţia spurcată a turcilor, va trebui să stîrpim din inimile noastre avariţia, ambiţia, patima puterii, mulţumirea de sine, pornirile desfrânate, goana după plăceri, înşelăciunea, mînia, ura, pizma83..." Cel de al doilea îi compară pe creştinii' din secolul al XVI-lea cu locuitorii din Ninive şi, adresîn-

•'■'■ du-li-se pastorilor, le spune: „. .. Predicatori, să îndemnăm cu rîvnă . .. înainte de toate poporul la pocăinţă84".
Totuşi, în ciuda diagnosticului comun — şi a remediului prin pocăinţă —, în multe alte privinţe Erasm şi Luther urmează căi diferite. Cînd vorbeşte despre turci, Luther îi asociază aproape totdeauna cu papa şi cu diavolul, cu alte cuvinte „lumea şi trupul85". După el, între unii şi alţii există o alianţă obiectivă — complot satanic care, prin mijlocirea oştirilor otomane, atacă lumea creştină slăbită şi păcătoasă, idolatria Bisericii de la Roma şi tot soiul de porniri mîrşave. Dacă cineva a trăit într-adevăr cu sentimentul că lumea creştină este o cetate asediată de forţele dezlănţuite ale infernului, acela este Luther. Aşa a şi ajuns la concluzia paradoxală, exprimată în mai multe scrieri din 1529, 1539, 1541, că numai armele spirituale au o şansă de eficienţă, pentru că lupta nu se duce împotriva unor oameni ci împotriva demonilor:
„Şi dacă porniţi acum război împotriva Turcului, fiţi cit se poate de încredinţaţi, şi de asta să nu vă îndoiţi cîtuşi de puţin, că nu luptaţi cu făpturi de carne şi sînge, altfel x zis cu nişte oameni . . Dimpotrivă, fiţi siguri că luptaţi cu o mare oştire de diavoli . . . De aceea să nu vă bizuiţi pe lancea voastră, pe sabia voastră, pe archebuza voastră, pe puterea voastră sau pe numărul vostru, căci diavolilor puţin le pasă de toate acestea. . . împotriva diavolilor, noi trebuie să avem îngeri în preajma noastră; ceea ce se va întîmpla numai smerindu-ne, rugîn-du-ne Domnului şi încrezîndu-ne în Cuvîn-tul său»6."
Erasm n-a fost niciodată copleşit de spaimele obsidionale ale lui Luther. Totuşi, creşterea pericolului turcesc 1-a determinat să-şi nuanţeze pacifismul integral de la început şi să accepte, 134

în acest caz particular, necesitatea unui război defensiv, evident numai după epuizarea tuturor posibilităţilor de negocieri şi cu hotărîrea de a adopta o comportare creştinească, chiar şi faţă de nişte duşmani atît de primejdioşi. Tratatul său din 1530, De bello Turcis inferendo („Despre felul cum trebuie purtat războiul cu turcii"), exprimă această poziţie nuanţată şi în acelaşi timp realistă din care lipseşte viziunea eschatologică a lui Luther87. îl redactează tocmai pentru a răspunde unei scrieri a lui Luther, din 1529, Von Kriege wider die Turcken („Despre războiul împotriva turcilor"). Erasm era în relaţii epistolare eu umanişti din Austria, din Ungaria şi din Polonia* şi a fost adînc impresionat de înfrîngerea de la Mohâcs şi de asediul Vienei în 1529. Pe de altă parte, anturajul lui Carol Quintul îi ceruse fără îndoială să reacţioneze public împotriva defetismului lui Luther. Polemica dintre cei doi pe tema turcilor este oricum revelatoare pentru noi, în măsura în care scoate în evidenţă care medii anume — mai ales intelectuale şi religioase— erau cel mai sensibilizate de ameninţarea otomană.
Ea pune faţă în faţă un Erasm foarte îngrijorat, dar care îşi păstrează cumpătul, şi un Luther înspăimîntat şi cuprins de panică: atunci cînd Satan atacă cetatea creştină, singur Dumnezeu mai poate s-o apere.
* Printre aceste relaţii epistolare ale lui Erasm se cuvine s-o amintim şi pe aceea cu umanistul ro-mân din Transilvania Nicolaus Olahus (1493-1568) 135 (N.tr.).

IX.
AGENŢII LUI SATAN:
8. - Evreul, un râu absolut
1. Cele două surse ale antiiudaismului.
In momentul cînd Luther îşi mărturisea frica nemărginită de primejdia turcească, el se dez-lănţuia şi împotriva evreilor pe care sperase, într-un început, să-i cîştige de partea Evangheliei. Simultaneitatea celor două denunţări nu era întîmplătoare. Dimpotrivă, ea luminează o situaţie istorică. In Europa occidentală, anti-iudaismul cel mai coerent şi mai doctrinal s-a manifestat în perioada cînd Biserica, zărind pretutindeni numai duşmani, s-a simţit prinsă sub focurile încrucişate ale unor agresiuni convergente. Astfel că, la începutul Timpurilor Moderne, teama de evrei s-a situat mai ales la nivel religios. Cultura aflată la putere pare s-o fi alimentat din plin.
Asemenea afirmaţie nu urmăreşte simplificarea unui fenomen complex. Odinioară, ca şi pe timpul lui Hitler, antiiudaismul a avut două componente care s-au suprapus adeseori: pe de o parte, ostilitatea resimţită de o colectivitate — sau de o parte a acesteia — faţă de o minoritate întreprinzătoare, reputată a fi inasi-milabilă şi care depăşise un prag considerat tolerabil pe planul numeric sau pe cel a reuşitei, sau pe amîndouă în acelaşi timp; şi, pe de altă parte, frica resimţită de unii doctrinari 136

care identificau Evreul cu Răul absolut, urmă-rindu-1 cu ura lor neînduplecată chiar o dată izgonit dincolo de frontiere. Dar a afirma că discursul ideologic n-a fost decît expresia teoretică — o suprastructură — a sentimentelor populare şi a unei situaţii economice şi sociale, ar însemna o limitare şi o sărăcire a realităţii. Tot aşa cum rasismul hitlerist a conferit antisemitismului german de la începutul secolului XX o agresivitate şi o dimensiune nouă, teama de Evreu — adevărat „rasism religios" — resimţită de Biserica militantă între secolele XIV şi XVII, într-o psihoză comparabilă oarecum cu aceea de încercuire, nu numai că a exacerbat, legitimat şi generalizat sentimentele ostile evreilor din colectivităţile locale, dar a provocat şi fenomene de respingere care, fără această incitare ideologică, desigur că nu s-ar fi produs. Ne raliem aşadar unei judecăţi enunţate de H. Ch. Lea la începutul monumentalei sale History of the Inquisition of Spain („Istoria Inchiziţiei în Spania"): „Nu-i exagerat să spunem că Biserica a fost principalul dacă nu singurul răspunzător de multitudinea persecuţiilor îndurate de evrei în cursul Evului Mediu1." Dar voi adăuga un corectiv esenţial: situaţia s-a agravat şi mai mult în timpul Renaşterii.

Cu toate acestea, istoriografia n-a observat vreme îndelungată decît manifestările antiiu-daismului popular. Şi este adevărat că acesta a existat, mai cu seamă în oraşe (dar cu episoade sîngeroase, cel mai adesea anterioare secolului al XVI-lea). Pogromurile care au însoţit Ciuma Neagră în Germania şi în Catalo-nia şi violenţele ale căror victime au fost evreii din Paris şi din restul Franţei, odată cu înscăunarea lui Carol al Vl-lea (1380), dezvăluie pe plan local resentimentele unei populaţii — sau mai degrabă a unei fracţiuni a acesteia — faţă de israeliţi. „Cămătari nemiloşi", „lipitorile săracilor", „otrăvitori ai apelor din care beau 17 creştinii": aşa şi-i reprezintă frecvent atît bur-

ghezii cît şi populaţia urbană de condiţie mo
destă la sfîrşitul Evului Mediu. Ei sunt ima
ginea „celuilalt", a străinului de neînţeles, păs"
trător îndărătnic al religiei sale, cu comportări
şi un stil de viaţă total deosebite de cele ale
comunităţii gazdă. Această stranietate suspectă
şi tenace îi desemnează ca ţapi ispăşitori în
timp de criză. Invers, s-a întîmplat adeseori —
de exemplu în Spania şi în Germania în
timpul.Ciumei Negre, dar şi în Boemia în se
colul al XVI-lea şi în Poior,ia în cel de al
XVII-lea — ca unii suverani şi nobili să ia
apărarea evreilor împotriva mîniei popularei;
Tot astfel, papii au avut multă vreme o ati-2:
tudine înţelegătoare faţă de ei. * *

Pe de altă parte, cum să nu remarci cât 5 nu o dată invidiile şi pricinile economice ş| financiare au motivat anumite acţiuni antiiu-daice pentru care acuzaţiile de ordin religios nu serveau decît ca pretexte? De pildă, la Veneţia, la sfîrşitul secolului al XlV-lea. După istovitorul război al Chioggiei (1378-1381)*, cetăţenii Serenissimei trebuiau să-şi plătească împrumuturile silite, să reînvioreze tranzacţiile, să atragă bani proaspeţi. In 1382, Senatul i-a autorizat pe cei care împrumutau pe gaj, cu precădere evrei, să se instaleze în oraş. După doisprezece ani, a anulat însă această permisiune. Căci „toată bogăţia mobiliară a vene-ţienilor risca să se scurgă în casele" israeli-ţilor. în afară de asta, evreii erau acuzaţi că refuză împrumuturi celor care nu pot amaneta aur, argint sau pietre preţioase2. în fapt, expulzarea n-a fost aplicată cu adevărat, o importantă colonie evreiască menţinîndu-se în continuare în Veneţia. Prima răscoală anti-converso din Spania, cea de la Toledo în 1449, declanşată la origine de un anonim neguţător de burdufuri, a avut ca motiv iniţial o sporire

* Război început în timpul ocupaţiei genoveze, în
urma căruia Veneţia şi^a statornicit supremaţia asu
pra acestui oraş maritim învecinat. (N.tr.). 138

bruscă a impozitelor, impusă de războiul împotriva Aragonului. Furia populară i-a acuzat pe unii neguţători bogaţi, evrei convertiţi la creştinism (conversos), că sunt iniţiatorii acestui impozit3. La Praga, în secolul al XVT-lea, meşteşugarii (în special blănării) şi o bună parte din burghezia avută au cerut în repetate rîn-duri expulzarea importantei colonii israelite statornicită în oraş. îi reproşau exportul de argint din Boemia,

împrumutul cu camătă excesivă şi presupuse tentative de incendiere a cetăţii4. In mod mai general, afirmarea cres-cîndă a neguţătorilor creştini în economia occidentală, cu începere din secolul al XlI-lea, a avut drept rezultat agresivitatea sporită a nou veniţilor în comerţ împotriva negoţului evreiesc tradiţional, pe care au încercat fie să-1 suprime fie să-1 încorseteze în limite tot mai înguste. In sfîrşit, raţiuni financiare evidente explică un mare număr de impuneri, anulări de creanţe, expulzări — acestea urmate uneori de readmiteri costisitoare — ale căror victime în cursul Evului Mediu au fost comunităţile israelite. Dificultăţile trezoreriilor regale au determinat în mare măsură expulzarea evreilor din Anglia în 1290 şi din Franţa în 1394.
O dată cu faptele amintite mai sus (şi care nu pot fi subestimate) — pogromuri populare, antiiudaismul comercianţilor şi al meşteşugarilor din motive mai ales economice —, trebuie puse în lumină şi alte adevăruri istorice: a) raporturile dintre creştini şi evrei, înainte de epoca pogromurilor, nu fuseseră totdeauna rele; b) factorul religios a jucat un rol important în această degradare; de aici afirmaţia nu chiar excesivă a lui J.-P. Sartre: „Creştinii sunt cei care au creat Evreul, pro-vocînd o oprire bruscă a asimilării sale5"; c) în secolul al XVI-lea, acest factor religios a devenit elementul motor, caracteristica do- minantă a antiiudaismului occidental. Evreul

a ajuns să fie considerat una dintre feţele diavolului.
Pînă în secolul al XI-lea, nu găsim nici o urmă de antiiudaism popular în Occident. în schimb, evreii au beneficiat în Europa carolingiană de o situaţie privilegiată: de unde şi înmulţirea comunităţilor israelite, bucurîndu-se în general de o largă autonomie. In modestele condiţii economice ale Evului Mediu timpuriu, ei şi-au asumat pînă în secolul al XH-lea o bună parte din comerţul internaţional. Datorită soartei lor de invidiat în acea epocă, s-au putut produce convertir,' la iudaism de oarecare răsunet6. Ocrotiţi de legi, israeliţii erau oameni liberi, vorbind aceeaşi limbă ca şi populaţia locală, purtînd aceleaşi veşminte, autorizaţi să se deplaseze călare şi înarmaţi şi să depună mărturie în faţa justiţiei. Erau aşadar practic integraţi în societatea ambiantă. O dată cu cruciadele, situaţia lor din Occident s-a deteriorat, exceptînd Spania, unde agravarea s-a produs mai tîrziu. Pe alocuri, au subzistat însă, vreme mai mult sau mai puţin îndelungată, vestigii ale condiţiilor favorabile de care beneficiaseră anterior. Faptul că cel de al IV-lea conciliu de la Laterano a ordonat ca evreii să se îmbrace în veşminte diferite de cele ale creştinilor dovedeşte că acest lucru încă nu intrase în practica obişnuită7. După cum faptul că în Franţa, între 1215 şi 1370, douăsprezece concilii şi nouă ordonanţe regale au dispus ca israeliţii să poarte o insignă galbenă, arată la rîndul său că autorităţile nu reuşiseră să încetăţenească în moravuri această segregaţie vestimentară. Germania a aplicat-o fără prea mult zel. Pe de altă parte, deşi, din 1236, evreii din Imperiu nu mai erau priviţi ca oameni liberi, ci ca „servi ai camerei imperiale*", autorităţile continuau
* Curte de apel cu reşedinţa la Wetzlar, unde se judecau diferendele principilor şi ale oraşelor din Imperiu. (N.tr.).

să dea putere de lege tradiţiei talmudice dez-moştenind pe tinerii israeliţi care abjurau religia lor strămoşească8. Ruptura în interiorul unei civilizaţii, care vreme îndelungată se păstrase unitară, nu s-a operat aşadar decît în mod lent. Chiar atunci cînd raporturile dintre evrei şi creştini se încordaseră, în secolele XII şi XIII, continuau să acţioneze destule influenţe reciproce între aristotelismele şi mis-ticismele dezvoltate în spaţiul cultural al fiecăreia dintre cele două confesiuni9. Chiar în epoca Renaşterii, Pico della Mirandola îi mai frecventa cu asiduitate pe erudiţii evrei, în timp oe creştinii sus-puşi, îndeosebi papii, continuau să recurgă la îngrijirile unor medici aparţinînd poporului „deicid".
Ţara care în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea a devenit cea mai intolerantă cu evreii, Spania, este aceeaşi care, înainte vreme, îi primise cel mai bine. La sfîrşitul secolului al XIII-lea, numărul lor era aici de aproape 300 000 şi trăiau amestecaţi cu restul populaţiei. Creştini şi israeliţi se pofteau la masă între ei. Mergeau la aceleaşi băi publice şi deseori în aceleaşi zile, în ciuda anumitor interdicţii ce nu prea erau respectate. Uneori creştinii asistau la circumcizii, iar evreii la botezuri. în Noua Castilie, exista obiceiul ca la înmormîn-tările creştine să se cheme cîntăreţe evreice plătite.

„Necredincioşii" amestecaţi cu „credincioşii" participau la ceremonii în biserici şi, invers, oreştini spanioli se duceau să asculte predicile rabinilor. Obiceiul unor devoţiuni în comun încă se mai practica în plin secol al XV-lea. Astfel, în 1449, pentru a conjura o ciumă care îndolia Andaluzia, evreii din Se-villa, cu consimţământul arhiepiscopului, au organizat o procesiune cu sulurile Thorei, care a urmat imediat după Sfîntul sacrament. Spania secolului al XH-lea număra agricultori evrei şi chiar aşezări agricole israelite. Dar cea mai mare parte a „naţiunii evreieşti" trăia încă de pe atunci şi continua să locuiască în oraşe,

împărţindu-se între meşteşugari şi burghezi bogaţi. Aceştia ajunseseră financiarii regilor. Elită urbană, evreii spanioli constituiau şi o elită intelectuală care a tradus în castiliană şi a făcut cunoscute învăţaţilor creştini ştiinţa şi filosofia arabă10. Această superioritate explică rolul important jucat de conversos în secolul al XV-lea şi încă într-al XVI-lea în viaţa culturală a Spaniei11. Aşa arăta în Evul Mediu Spania celor „trei religii", o ţară tolerantă pentru că nu era omogenă. Dar ascensiunea — tardivă — a unei burghezii şi a unui artizanat creştine, dobîndirea unei conştiinţe religioase pe care o creează în cele din urmă conquista, răspunderile misionare pe care şi le-a asumat Spania după descoperirea Americii, progresele islamului au transformat un pămînt primitor într-o ţară închisă, intransigentă, xenofobă.
La celălalt capăt al Europei, Polonia a fost şi ea multă vreme, adică pînă la mijlocul se-codului al XVII-lea, un spaţiu larg deschis evreilor. Aceştia au venit aici în mare număr în urma diverselor expulzări decretate mai la vest. Ţară ajunsă tardiv la creştinism şi la dezvoltare economică, Polonia a repetat istoria Occidentului cu un decalaj de cîteva secole. De unde şi o perioadă fericită, la începutul Timpurilor moderne, pentru evreii veniţi să se statornicească aici, în timp ce pretutindeni pe pămînt creştin erau prigoniţi. Incepînd din secolul al XV-lea, numărul lor pare să fi fost de aproximativ 100 000, sporind ulterior. In 1565, legatul pontifical din Polonia se mira de statutul insolit al evreilor polonezi:
„în aceste regiuni, întîlneşti mase de evrei care nu sunt dispreţuiţi aşa cum se întîmplă aiurea. Ei nu trăiesc în înjosire şi nu sunt siliţi să practice meserii degradante. Stă-pînesc pămînturi, se îndeletnicesc cu negustoria, studiază medicina şi astronomia. Stă-pînesc averi uriaşe şi nu numai că trec drept oameni onorabili, dar uneori îi domină 142

143

pe aceştia. Nu poartă nici un fel de semn distinctiv şi li se îngăduie pînă şi portul armelor. Pe scurt, se bucură de toate drepturile12".
Mărturie semnificativă. într-adevăr, israeliţii care trăiesc în Polonia (foarte descentralizată) a Renaşterii — „secolul de aur" — nu sunt închişi în ghetouri. Ca şi în Spania secolului ai XII-lea, ei sînt bancherii regilor şi ai nobilimii. Concesionează încasarea impozitelor şi a vămilor, exploatează mine şi păduri, sunt uneori proprietarii unor domenii întinse, chiar ai unor sate întregi. Mulţi sunt intendenţi ai seniorilor polonezi. In fine, ei formează în oraşe o bună parte din clasa mijlocie a meşteşugarilor şi comercianţilor13. Ţara este acoperită pe vremea aceea de o puzderie de sinagogi; unele sunt adevărate opere de artă. O dată cu sfîrşitul secolului al XVI-lea, evreii se bucură în Polonia de o largă autonomie administrativă, fără precedent aiurea. Vaad-ul sau „Consiliul celor patru ţări" (Polonia Mare, Polonia Mică, Podolia şi Volînia*), grupînd reprezentanţi ai fiecărui kahal (comunitate), se întruneşte anual cu prilejul tîrgului de la Lublin. Toate comunităţile israelite ale ţării acceptă deciziile sale14. Guvernămîntul polonez favorizase crearea acestui Consiliu care uşura perceperea impozitelor de la populaţia evreiască şi a fost menţinut pînă în 1765. Pînă atunci, situaţia israeliţilor polonezi se deteriorase mult. în 1648, cazacii lui Hmelniţki (de confesiune ortodoxă) s-au revoltat împotriva seniorilor polonezi şi ai intendenţilor evrei, masacrînd şi jefuind totul în calea lor. A urmat o dublă, invazie a Poloniei de către ruşi şi de către suedezi. Exemplul violenţelor antievreieşti dat de cazacii lui Hmelniţki a marcat o ruptură în istoria israeliţilor din Polonia. Din acest moment, populaţia le-a fost ostilă.

* Astăzi în Ucraina (N.tr.).

udel
ernand Bra

^le * ^vreiSk »Ci°br 14O(?) de comu
?So°gau S^fi^^^^o
riSfc israelite »^f din nord^ ^acrele
seamă ţaraya £g ^ de îoamete Q ia,
succesiune de P cU deosebire i Epuiza-
epocă de regiune Ferdmand ^ pîlia
o dată cu domjia ^^ PrCjSUantievreieşti
epocă de regiune Ferdmand ^ pîlia
domjia CjSUt

abia PrimaAmarilor tnasaare-^ ^ aie
si inaugurarea mai ^ in alte re cristoS
Bouen.si *f ^ ^ ^i^^ ^
unii
^u unii arucMi.

mîna pe arme ca să-i alunge pe necredincioşi16. Acest raţionament anonim a fost reluat de abatele Pierre de Cluny în timpul celei de a doua cruciade din 1146: „De ce să mergem la capătul lumii... să luptăm împotriva sarazinilor, eînd lăsăm să trăiască printre noi alţi necredincioşi, de o mie de ori mai vinovaţi faţă de Cristos decît mahomedanii17". O dată cu a doua cruciadă apar pentru prima oară acuzaţiile de omor ritual al unor copii creştini şi de profanare a ostiei, adevărată „crimă de deicid"18. In timpul Ciumei Negre, un număr oarecare de pogromuri s-au săvîrşit în Renania de către flagelanţi, bande de penitenţi mistici, combătute curînd de Biserică, dar care se considerau creştini de elită. Pe de altă parte însă, nu sugeraseră oare înainte vreme chiar autorităţile religioase că evreii sunt nişte otrăvitori? înce-pînd din 1267, conciliile de la Breslau şi Viena le interziseseră creştinilor să cumpere alimente de la israeliţi de teamă ca aceştia, „care îi socotesc pe creştini duşmanii lor, să nu le învenineze cu viclenie19". Interdicţii analoge par a fi fost edictate la începutul secolului al XlV-lea în cantonul Vaud şi în Franconia20. în sfîrşit, îndelungata criză a Bisericii, începută o dată cu Marea Schismă, apoi continuată de războaiele husite, de înaintarea turcească şi în cele din urmă de secesiunea protestantă au determinat în mediile ecleziastice o seamă de înăspriri doctrinale şi o frică sporită faţă de primejdia evreiască. De unde şi înmulţirea scne-rilor antiiudaice, claustrările în ghetouri, expulzările, şi, în Spania, refuzul de a-i lăsa chiar şi pe conversos în posturi de răspundere. Evreii deveniseră, din raţiuni de ordin pur religios, „duşmanii din interior". Altă corelaţie esenţială, legată de altminteri de cea precedentă: între secolele XIII şi XVII, o voinţă crescîndă de a-i creştina pe evrei s-a însoţit cu o denunţare tot mai viguroasă a „poporului deicid". Este 5 foarte adevărat, cum a scris J. Isaac, că anti-

iudaismul şi „dispreţul faţă de Israel21" au cunoscut o largă difuzare datorită catehezei.
Aşa stînd lucrurile apare insuficienţa unei istoriografii care n-ar vedea în antiiudaism decît o invidie de caracter economic, iar în persecutarea israeliţilor un mijloc comod de însuşire a averilor acestora. Cu siguranţă că, întf-un moment sau altul, astfel de motivări au avut rolul lor pe plan local. Dar adeseori Inchiziţia spaniolă a arestat evrei sau conversos care nu erau bogaţi şi pe care, în închisori, trebuia să-i hrănească pe socoteala ei22: eeea ce reiese, de exemplu, din arhivele atît de bine conservate de la Cuenca. Fiind vorba de aceeaşi epocă, vom explica oare procesele vrăjitoarelor — de care ne vom ocupa curînd — doar prin pofta de a obţine astfel casele sau ogoarele acestora? Ar fi o explicaţie derizorie. De fapt, persecutarea vrăjitoarelor ajută înţelegerea persecutării evreilor şi invers. In amîn-două cazurile, s-a urmărit neutralizarea acţiunilor vătămătoare ale agenţilor lui Satan.

2. Rolul teatrului religios,
al predicatorilor şi al neofiţilor

Teatrul religiâs, cel puţin în oraşe, a fost unul dintre mijloacele majore ale catehezei anti-iudaice. Mistere şi moralităţi, mai cu seamă în secolele XIV şi XV, oferă spectatorilor numeroase ocazii de a-i duşmăni pe evrei şi de a-şi bate joc de ei. Printre mistere, dramele consacrate lui Cristos îi pun cel mai frecvent sub acuzare pe israeliţi. Aceştia deţin efectiv roluri de prim plan în următoarele scene: 1° disputa dintre Isus copil şi învăţaţi; 2° izgonirea zarafilor din templu; 3° ispitirea lui Isus de către farisei; 4° sfatul evreilor care hotărăşte moartea lui Cristos; 5° vînzarea lui Iuda; 6° prinderea lui Cristos; 7° Isus în faţa marelui preot; 8° suferinţele lui Isus în temniţă; 9° sfatul evreilor vineri dimineaţa; 10° biciuirea şi încununarea

cu spini; 11° drumul patimilor şi răstignirea; 12° încercările evreilor de a împiedica învierea. Rînd pe rînd sînt scoase în relief orbirea, răutatea şi perfidia israeliţilor: ei rătăcesc în meandrele cazuisticii talmudice, copleşindu-1 pe Isus cu lovituri şi injurii. Fireşte, li se atribuie toate tarele fizice şi morale şi apar în cele mai negre culori. Sunt „mai cruzi decît lupii", „mai veninoşi decît scorpionul", „mai trufaşi decît un leu bătrîn", „mai crunţi decît eîinii turbaţi". Sunt „haini şi mişei", „nărăviţi în preacurvie", „pui de tîrfă dezmăţată", într-un cuvînt „diavolii iadului1"; aşa se exprimă Misterul Patimilor de Arnoul Greban (înainte de 1452). Evident că după ce vedeau asemenea scene şi ascultau asemenea acuzaţii, la ieşirea de la spectacol asistenţii erau destul de întărîtaţi ca să le facă de petrecanie evreilor din oraşul lor, dacă nu cumva fuseseră deja expulzaţi. în 1338, la Freiburg im Breisgau, autorităţile au interzis reprezentarea anumitor scene antievreieşti, iar la Frankfurt în 1469, au luat sub protecţia lor casele israelite în timpul reprezentării unui mister2*.
Evreii sînt expuşi oprobriului public nu numai în dramele consacrate lui Cristos (a căror transpunere picturală ne-o oferă operele unui Hieronymus Bosch). Unele piese despre distrugerea Ierusalimului pun accentul pe răzbunarea lui Dumnezeu care pedepseşte poporul deicid; piese despre Anticrist îi arată pe evrei aşteptînd venirea falsului Mesia care va restabili, cred ei, vechea strălucire a Israelului; altele, pe tema Judecăţii de apoi, îi aruncă pe toţi evreii în infern*. Acelaşi lucru îl fac şi unele Alegorii ale Morţii. Dramele hagiografice acordă şi ele un loc important antiiudaismului. In Misterul adormirii . . . Măriei (tipărit la Pa-

* In original: „Des Jeux de la destruction de Jerusalevi... Des Jeux de V Antechrist... Des Jeux du Jugement dernier...". Jeu, termen medieval, desemnează anumite piese în versuri, iniţial drame, apoi şi comedii. (N. tr.).

rls către 1518), patru evrei îndrăzneso să atingă sicriul Fecioarei şi orbesa pe loc. Doi acceptă botezul şi se vindecă. Ceilalţi doi refuză şi se ucid între ei. Aeeastă ssenă eare vine din Apocrife* şi fusese popularizată de Legenda aurită a cunoscut mai multe variante, printre altele şi următoarea: cortegiul funebru al Fecioarei, precedat de sfîntul Ioan purtînd ramura de palmier a paradisului, e tulburat de atentatul preotului evreu

Iefonias care încearcă să răstoarne sicriul Maieii Domnului. Arhanghelul Mihail retează cu o lovitură de sabie mîinile nelegiuite ale acestuia, care rămîn lipite de sicriu. Evreul devenit ciung imploră iertarea Fecioarei şi, datorită intervenţiei sfîntului Petru, mîinile uscate recapătă viaţă şi se prind la loo de cioturi25. Alte versiuni ale aeeleiaşi legende nu mai pun în cauză doar unul, ei mai mulţi evrei. Aceste povestiri, popularizate de teatrul misterelor, se reîntîlnesc în iconografie. Astfel, un retablu de origine flamandă de la sfîrşitul secolului al XV-lea sau începutul celui de al XVI-lea, care împodobeşte altarul principal al capelei din Kerdevot în Ergue-Gaberic (lingă Quimper) reprezintă miracolul săvîrşit de Fecioară în timpul funeraliilor sale şi mîinile tăiate ce se lipesc la loc26. La rîndul lor, misterele consacrate preotului Teofil îl înfăţişează pe acesta, o dată caterisit, încheind un pact cu diavolul prin mijlocirea unui evreu (sau cîte-odată a mai multora). Dar el se mîntuieşte prin căinţă. De asemâhea dramatizată, Legenda sfîntului Silvestru îl pune în scenă pe sfînt discutînd cu doisprezece „farisei" care doboară un taur prin simpla evocare a lui Shem Hamephoras**. Sfîntul îl reînvie făcînd semnul

* Lucrări întocmite de „eretici" şi atribuite de aceştia „autorilor sacri", pe care Biserica le consideră necanonice. (N. tr.).
*• In ebraică: Numele lui Dumnezeu (unul dintre cele 99 de nume ale sale, cel adevărat nefiind cunoscut decît de marele preot de la Templul din Ierusalim, care nu-1 rostea decît o singură dată pe an, în Sfinta Sfintelor. (V. şi na.) (N. tr.).

crucii. Această „dispută" nu-i decît un caz particular dintr-un gen dramatizat adeseori între secolele XIII şi XVII: cel al controverselor dintre evrei şi creştini. Uneori foarte teoretice şi abstracte, aceste „dispute", care nu se desfăşurau în faţa vreunui arbitru, contrar celorlalte dezbateri din epocă, erau aproape totdeauna prilej de invective violente împotriva rabinilor şi a discipolilor acestora.
Comediile nu i-au ridiculizat pe evrei decît mai tîrziu: începînd din secolul al XV-lea şi mai ales în al XVI-lea. Atunci se înmulţesc caricaturile cămătarului israelit. Anti-iudaismul a lunecat aşadar din teatrul religios în teatrul profan. Odiosul şi hainul Shy-lock n-a fost posibil — şi n-a devenit verosimil pentru spectatori —■ decît pe temeiul tuturor injuriilor pe eare misterele le aruncaseră înainte vreme la adresa poporului blestemat.
Aproape o sută de ani se scurseseră de la expulzarea evreilor din Anglia cînd Chaucer compune, prin 1386, Povestirile de la Canter-bury, iar cînd Shakespeare scrie şi pune în scenă Neguţătorul din Veneţia, trecuseră trei secole de la 1290. In Franţa, misterele au fost jucate cel mai adesea în faţa unor spectatori care nu văzuseră niciodată israeliţi. Chiar şi cînd aceştia au dispărut efectiv din cea mai mare parte a Ţărilor de Jos după Ciuma Neagră, un imn religios flamand din secolul al XV-lea continua să cheme la arme împotriva lor:
„După ce Domnul nostru şi-a împlinit menirea, Iuda 1-a trădat şi 1-a vîndut jidovilor, fraţii aceştia mincinoşi. . . Fie ca Dumnezeu să-i afurisească şi să-i risipeas-că-n toată lumea... Pe drept noi vrem să-i pedepsim; o să-i strivim; împotriva jidovilor, strig: „La arme!27."
Un secol mai tîrziu, Ronsard regretă că Titus nu i-a nimicit pe toţi:

Je n'ayme point les Juifs, ils ont mis en la
croix
Ce Christ, ce Messias qui nos pechez efface, ' ... Fils de Vespasian, grand Tite, tu devois, Destruisant leur cite, en destruire la race Sans leur donner ny temps, ny moment ny
espace
De chercher autre part autres divers en-

droits*28.
Astfel, o cultură „creştină" se teme de un duşman care, deşi adeseori absent, e totuşi viu în conştiinţa ei. Oricît de departe s-ar afla, el continuă să ameninţe. 11 urăşte pentru că se teme de el. Şi cum să nu te temi de cineva care, chipurile, „a ucis un Dumnezeu"?
Discursul teologic a alimentat aşadar în mod intens şi conştient antiiudaismul. El a generalizat ura împotriva evreilor, care vreme îndelungată fusese doar intermitentă şi locală. Un rol esenţial în acest proces de creare a unei noi mentalităţi29 l-au jucat predicatorii itineranţi — deci mai cu seamă călugării cerşetori — şi, în mod mai general, acei membri ai clerului conştienţi de răspunderile lor pastorale. începînd din secolul al XIII-lea, dar mai ales o dată cu Marea Schismă, dinamismul „creştin" s-a însoţit cu frica de acea eternă stafie: Israelul.
Informaţii dispersate în timp şi spaţiu, dar concordante, lămuresc acţiunea directă sau indirectă a oamenilor Bisericii în „emoţiile" anti-evreieşti. Astfel în Spania: în joia mare din 1331, în provincia Gerona, vreo treizeci de călugări şi de novici conduşi de cîţiva canonici dau năvală în aljama (cartierul evreiesc) şi încearcă să-1 incendieze30. La Cervera, unde, în

* Nu-i iubesc deloc pe evrei, ei l-au răstignit/ Pe Cristos, acest Mesia care ne spală de păcate,/ ... Fiu al lui Vespasian, ilustre Titus, ar fi trebuit / Dis-trugîndu-le cetatea, să le spulberi şi neamul/ Să nu le dai nici timp, nici răgaz nici cale/ de a căuta altundeva alte locuri de aşezare.

1348, s-a declanşat un pogrom prilejuit de Ciuma Neagră, comunitatea israelită ceruse autorităţilor cu doi ani în urmă îndepărtarea unui franciscan care asmuţea populaţia cu predicile sale antievreieşti31. în iunie 1348, Pedro al IV-lea de Aragon ordonă vicarilor episcopali şi canonicilor catedralei din Barcelona să-i calmeze (totaliter conquiescant) pe predicatorii care se dezlănţuie împotriva israeliţilor32. Patruzeci şi trei de ani mai tîrziu, în epoca Marii Schisme, pogromuri în lanţ însîngerează Spania. După 1378, arhidiaconul de Sevilla, Martinez d'Ecija, fost confesor al reginei mame, tună şi fulgeră împotriva israeliţilor în pofida ordinelor regelui.
Nou profet, el declară: „ ... Nu mă pot împiedica să predic şi să spun despre evrei cele spuse şi de Domnul meu Isus Cristos în Evanghelii". Şi mai afirmă: „Un creştin care ar vătăma sau ucide un evreu n-ar pricinui regelui sau reginei nici o nemulţumire, ci dimpotrivă33."
In 1391, profitînd de moartea lui Ioan I de Castilia şi a arhiepiscopului de Sevilla, d'Ecija îşi înteţeşte în acest oraş violenţele verbale. Pe 6 iunie, mulţimea invadează cartierul evreiesc: locuitorii au de ales între convertire şi moarte. Din Sevilla, pîrjolul se răspîndeşte în toată Spania. La Valencia, mulţimea atacă aljama strigînd: „Soseşte Martinez! Evreilor moartea sau aghiasma!" Zaragoza, căpetenia aţîţătorilor este nepotul arhidiaconului. Un martor creştin notează: oamenii năvăleau în aljamas „de parcă ar fi pornit... la un război sfînt poruncit de rege". Curînd Sicilia, pămînt aragonez, devine la rîndul ei teatrul violenţelor antiiudaice34. Spre deosebire de arhidiaconul Sevillei, dominicanul Vincent Fer-rier, care străbate Spania (şi o parte din Europa occidentală) la începutul secolului al XV-lea, însoţit de flagelanţi, este ostil atît oricărei ii forme de violenţă fizică împotriva evreilor cît

şi a botezurilor silnice. încredinţat însă că Anticrist s-a şi născut şi convertirea israeli-ţilor trebuie să preceadă Judecata de apoi, e] caută s-o grăbească. Ar vrea ca atunci cînd intră într-o sinagogă să-i vadă pe asistenţi a-runcînd pe loc Thora şi aceeptînd crucea. Susţinut de autorităţile civile, obligă comunităţile evreieşti să vină să-i asculte predicile „sub pedeapsa de o mie de florini35". Temîndu-se ca noii convertiţi să nu fie din nou abătuţi de la credinţa cea adevărată de către foştii lor coreligionari, el se află, în 1412, la origi-.nea primelor ghetouri spaniole şi a unei întregi legislaţii antievreieşti. Pentru israeliţii spanioli din vremea aceea, Vincent Ferrier este „o adevărată urgie". Adeseori fug în mare grabă, cînd îl văd

sosind într-un oraş. Şi pe bună dreptate, întrucît creştinii, simplificînd şi denaturînd mesajul zelosului dominican, văd în el o invitaţie la acţiuni represive. în septembrie 1412, regele Ferdinand află că de la trecerea „magistrului Vincent" prin Alcaniz, creştinii, cuprinşi de o „osîrdie răstălmăcită", le interzic evreilor pîttă şi cumpărarea produselor de primă necesitate şi ameninţă securitatea lor pe străzi36. Trei ani mai tîrziu, regele le scrie autorităţilor din Zaragoza:
„Am aflat că pe temeiul predicilor magistrului Vincent şi îndeosebi pentru că acesta îi declară excomunicaţi pe cei ce întreţin mai departe relaţii cu evreii, sunt unii care încearcă şi făptuiesc felurite nelegiuiri şi urzesc comploturi împotriva israeliţilor şi a aljamei din oraş. Cerem să luaţi toate măsurile pentru ca sus-amintiţii evrei şi aljama lor să nu fie supuşi nici la daune şi nici la silnicii, mai cu seamă în săptă-mîna patimilor37."
Acest text cîştigă în semnificaţie, eu atît mai
mult cu cît se ştie că Ferdinand era un admi
rator al lui Vincent Ferrier. 152

Un scenariu caracteristio este cel al răscoalei de la Lisabona, în aprilie 1506 (în timpul Pas-telui): în cursul unei ceremonii în biserica S. Domingos, mulţimea proclamă drept „miracol" strălucirea neaşteptată a unui crucifix. Cineva din asistenţă emite totuşi o îndoială: n-ar fi vorba decît de un simplu reflex. Tratat pe loc de „nou creştin", omul e condamnat la moarte şi ars pe rug. înălţînd apoi oruci-fixuri, doi dominicani ies din biserică şi aţîţă mulţimea cu strigătul: „Erezie! Erezie!" Timp de trei zile, în capitală se dezlănţuie o răzmeriţă care provoacă două mii de morţi — unul dintre rarele pogromuri din secolul al XVI-lea. Regele se afla în provincia Alemtejo. întorcîndu-se la Lisabona, pedepseşte oraşul şi ordonă executarea celor doi călugări aţîţă-tori la tulburări. Ei n-au fost însă executaţi, scăpînd fără îndoială cu fuga. După treizeci şi şase de zile, sunt regăsiţi în viaţă38.
De fapt, autorităţile care îi ocroteau pe evrei duceau o luptă de ariergardă, ofensiva călugărilor desfăşurîndu-se de acum înainte pe două fronturi: al mulţimilor prin predi-caţie; al mediilor mai instruite prin lucrările doctrinale susceptibile să le ofere predicatorilor argumente suplimentare. în Spania, două lucrări cu titluri semnificative au contribuit la întărirea urii împotriva israeliţilor: Pugio fidei („Pumnalul credinţei") de dominicanul Raymond Martini (sfîrşitul secolului al XIII-lea) şi Fortalicium fidei („Fortăreaţa credinţei") de franciscanul Alfonso de Spina (către 1460). Prima dintre aceste cărţi pare să fi fost izvorul principal al teoriei, atît de larg răspîndită mai tîrziu, potrivit căreia evreii sunt oamenii lui Satan39. Al doilea tratat — din care cunoaştem cel puţin opt reeditări în cincizeci şi opt de ani (1471-1529), trei dintre ele la Lyon — poate fi apropiat în domeniul său de Malleus rnale' ficarum. De la bun început, autorul declară că a vrut să le ofere cititorilor săi sub un for-1S3 mat comod „arme împotriva duşmanilor lui

latră"'

„ Mci descL

I

mm
«

iii

triva creştinătăţii. Magistrul său fusese Ber-nardino da Siena, temperament mult mai moderat şi iniţiator al cultului Inimii-Sacre. Dar •: şi el îi ura pe evrei, din două motive: cămătarii lor, spunea Bernardino da Siena, „îi storc pe creştini de bunurile lor pămînteşti"; medicii lor, „caută să le ia viaţa şi sănătatea". Este aşadar în logica lucrurilor ca un călugăr ajuns ia putere în Italia secolului al XV-lea să ia măsuri împotriva israeliţilor: ceea ce faee Savonarola într-un oraş unde pînă atunci fuseseră ocrotiţi. El îi acuză că au acumulat în decurs de şaizeci de ani un profit de cincizeci de milioane de florini(!) şi dispune expulzarea lor. Se vor întoarce în furgoanele familiei de' Medici42.

în Imperiu, de asemenea, acţiunea antiiu-daică a oamenilor Bisericii, pătrunşi în cel mai înalt grad de misiunea lor, ca şi a acelor umanişti preocupaţi înainte de toate de însănătoşirea Bisericii, apare evidentă. Vehementul franciscan Geiler*, S. Brant, B. Rhenanus**, C. Celtes***, Erasm43 sunt unanim ostili evreilor: popor de cămătari, trîndav, vrednic de ură şi care „tulbură viaţa speciei umane" (Celtes). împinşi de convertitul Pfefferkorn, dominicanii din Koln (în 1510) propun arderea tuturor cărţilor ebraice. Umanistul Reuchlin****, dim-

* Geiler von Kaysersberg (1443-1510), predicator popular de mare audienţă, a comentat, printre altele, „Corabia nebunilor" de Sebastian Brant. (N. tr.)

** Beatus Rhenanus (1485-1547), umanist alsacian, autor al lucrării Rerum Germanicarum libri tres (1531) (N. tr.).

*** Konrad Pickel, zis Celtis sau Celtes (1459-1508), poet umanist, promotor al studiilor clasice, istorice şi geografice in Germania. (N. tr.)

**** Johann Reuchlin, zis Capnio sau Kapnion (1455-1522), umanist german, adversar al dominica nilor. Atacat de Inchiziţie, este susţinut de Me-lanchthon, Pirckheimer, Hutten ş.a.; editează scri sorile acestora („Clarorum virorum epistolae"). Ală turi de Erasmus este unul din promotorii studiului filologiei ebraice şi clasice, autor al „sistemului reuchlinian", da pronunţare a limbii greceşti clasice. (N. tr.) t56

I

potrivă, apără literatura ebraică şi sugerează să nu fie distruse decît lucrările injurioase la adresa Evangheliei. Ceea ce nu înseamnă de fel că ar fi favorabil evreilor:

„Zi cu zi, ei îl insultă, îl spurcă şi îl hulesc pe Dumnezeu, întruchipat în Fiul său Isus Cristos, adevăratul Mesia. îl numesc păcătos, vrăjitor, ticălos. Pe sfînta Fecioară Măria n-o scot din haria şi zgripţuroaică. Pe apostoli şi pe ucenicii lor îi socotesc nişte eretici, iar pe noi, creştinii, nişte păgîni stupizi[44]."

Acesta e contextul în care intervine Luther. La începutul carierei sale de Reformator, el se amăgeşte cu speranţa că-i va converti pe israeliţi. Tratatul Isus Cristos s-a născut evreu, pe care îl publică în 1523, este plin de înţelegere şi de atitudini prevenitoare faţă de ei[45]. Cei care i-au îndepărtat de la credinţa cea adevărată sunt papismul, idolatriile şi scandalurile sale. Marginalizîndu-i în cămătărie, acu-zîndu-i că „folosesc sînge creştinesc ca să scape de mirosul lor urît" cum şi „de mai ştiu eu ce alte bazaconii", Biserica i-a împiedicat să trăiască şi să muncească alături de noi. „Dacă vrem să-i ajutăm, atunci trebuie să le aplicăm legea iubirii creştineşti şi nu legea papistă". Curînd însă, Luther îşi va schimba cu totul atitudinea. Evreii nu se converteau. Dimpotrivă, s-a aflat că unii reformaţi din Boemia au început să sărbătorească sabatul şi să practice circumcizia. In sfîrşit, „justificare prin credinţă" şi iudaism sînt incompatibile. In 1543, doctorul Martin a publicat un pamflet de vreo două sute de pagini împotriva jidovi~ lor şi a minciunilor acestora, urmat curînd de o altă scriere şi mai violentă, Shem Hame-phoras. Aceste două texte scabroase sunt de-a dreptul isterice:

Cristos, scrie Reformatorul, n-are „duşmani mai veninoşi, mai învierşunaţi, mai amarnici

decît jidovii". Cel „care se lasă furat, jefuit, spurcat şi blestemat de ei n-are decît să... se vîre în curul lor, să adore acest sanctuar [şi] să-şi facă apoi şi un titlu de glorie că a fost mizericordios . . .: lucru pentru care Cristos îl va răsplăti în ziua Judecăţii de apoi cu focul veşnic al infernului". Cînd Iuda s-a spînzurat „jidovii şi-au trimis probabil slugile, cu tipsii de argint şi căni de aur ca să adune pisatul şi alte comori, şi-a-poi au mîncat şi au băut această scîrnă, do-bîndind astfel ochi atît de străpungători în-cît zăresc în Scripturi glose pe care nu le-au găsit nici Matei, nici Isaia el însuşi" . . . „Ce mai hohote de rîs şi ce mai ţopăieîi cînd un jidov trage vînturi în auzul lui Dumnezeu şi al îngerilor[46]!"

Care sunt motivele atîtor sarcasme? Luther exprimă cu siguranţă invidia meşteşugarilor şi a orăşenilor din Germania la adresa israe-liţilor, „cămătari", „paraziţi", „venetici", „care n-ar trebui să posede nimic. . ., dar au ajuns stăpînii noştri în propria noastră ţară". Dar resentimentele lui sunt mai ales de natură religioasă: „Nu-i popor mai greu de convertit decît jidovii[47]." „Iată o mie cinci sute de ani de cînd sunt exilaţi şi urmăriţi; totuşi refuză să se căiască". Naţiune rătăcitoare, trecînd dintr-o captivitate într-alta, ei trezesc sumbra admiraţie a lui Luther care nu explică acest blestem decît printr-o dreaptă pedeapsă divină:

„Observaţi ,tot oe-au pătimit jidovii de aproape o mie cinci sute de ani, şi-o s-o păţească şi mai rău în infern ... Să ne-o spună pe şleau de ce anume. . ., ei sunt un popor lepădat de Dumnezeu, fără de rege, fără de profeţi, fără de temple; alte temeiuri decît păcatele lor nu pot să dea . . .". „Nicicînd mînia lui Dumnezeu nu s-a manifestat mai vădit ca asupra acestui neam".   ■ -<;m   15

Pentru că îl urăsc pe Dumnezeu cel adevărat, evreii sunt „odraslele diavolului" şi făptuitori de tot soiul de „vrăjitorii". Prin ei, Luther îşi regăseşte marele duşman: Satan, inspirator al papei şi general al turcilor. Iată-ne aşadar mai mult ca oricînd în miezul acelei mentalităţi obsidionale atît de răspîndită în mediile Bisericii la începutul Timpurilor moderne. Cetatea creştină este luată cu asalt, din toate părţile, de Lucifer. Sarcasmele antievreieşti ale lui Luther, ca şi cruciadele armate împotriva turcilor, nu reuşesc mare lucru împotriva forţelor răului.
„O Doamne! Sunt prea mărunt ca să-mi bat joc de astfel de diavoli. Aş vrea s-o fac, dar ei sunt mult mai tari decît mine în a batjocori, şi au un dumnezeu foarte priceput în arta de-a batjocori, el se numeşte diavolul şi duhul cel rău . . .48"
Dar, fapt ciudat, Luther nu preconizează împotriva evreilor aceeaşi armă ca şi împotriva turcilor: ruga. Fără îndoială pentru că, asemenea vrăjitoarelor şi papistaşilor, ei sunt duşmani aflaţi în sînul creştinătăţii. împotriva lor, maniera forte se impune:
„Ca să dispară această doctrină blestemată, ar trebui să dăm foc tuturor sinagogilor şi, dacă ar mai rămîne ceva după incendiu, să acoperim cu nisip şi noroi ca să nu se mai vadă nici urmă de ţiglă şi nici urmă de piatră din templele lor... Să li se interzică jidovilor la noi şi pe pămîntul nostru, sub pedeapsa cu moartea, să-1 laude pe Dumnezeu, să se roage, să propovăduiască, să cînte49."
Luther le-a furnizat naziştilor argumente şi programe de acţiune. Dar în timpul vieţii sale atît tratatul împotriva jidovilor şi a minciunilor acestora cît şi Shem Hamephoras (pe care 159 Hitler 1-a pus din nou în circulaţie în milioane

de exemplare) n-au cunoscut decît, două şi, respectiv, trei ediţii. Reformatorii elveţieni au dezaprobat violenţa lor. în secolele XVII şi XVIII, comunităţile israelite au putut regăsi un statut de toleranţă în interiorul spaţiului creştin, în ţări protestante ca Provinciile ÎJnite şi Anglia. Nu-i mai puţin adevărat că atitudinea lui Luther ne permite să examinăm sub lupă starea de spirit a multor oameni ai Bisericii în secolul al "XVI-lea. Este momentul cînd antiiudaismul se instalează pe tronul pontifical cu Paul al IV-lea (1555-1559) şi cu Pius al V-lea (1566-1572). Cel dinţii, pe cînd era cardinal, îi sugerase lui Paul al III-lea crearea Sfîntului-Oficiu (1542); al doilea, înainte de a fi papă, îndeplinise funcţia de mare inchizitor. Din timpul acestor două pontificate datează recluziunea evreilor din Statul pontifical în ghetourile de la Roma şi Ancona, precum şi reducerea coloniei evreieşti de pe malurile Tibrului la starea de mizerie care a durat pînă în secolul al XIX-lea. La rîndul lor, iezuiţii — agenţi prin excelenţă ai papalităţii — se remarcă şi ei, în Europa de atunci, prin ostilitatea lor faţă de evrei. La Praga, în 1561, unul dintre ei, Jindrich Blyssen cere, în predici vehemente, expulzarea lor din oraş50. Cel mai celebru predicator polonez de la sfîrşitul secolului al XVI-lea este iezuitul Petr Skarza, care răspîndeşte biografia miraculoasă a micului Simon din Trento şi apare ca acuzator public într-un proces de „profanare a ostiei"51.
Aspectul teologic al antiiudaismului în epoca Renaşterii este subliniat şi de rolul jucat pe atunci de convertiţii de dată recentă. Unii ajung să-şi justifice trecerea la creştinism prin acuzaţii lansate împotriva vechii lor credinţe şi a celor care şi-au păstrat-o. în 1392, i se scrie lui Henric al IV-lea de Castilia că unii evrei din Burgos nu mai îndrăznesc să se întoarcă la casele lor din aljama de teamă ca anumiţi noi creştini „să nu-i persecute şi să 16

nu le facă mult rău". Aceleaşi fapte se repetă la Perpignan în 139452. In 1413, Benedict al XIII-lea organizează faimoasa „dispută" de la Tortosa, închipuindu-şi că va provoca astfel abjurarea în bloc a tuturor evreilor. In acest scop, îi încredinţează unui conversa, Josue de Lorca, înalta misiune de a apăra creştinismul înfruntîndu-se cu patrusprezece rabini. Unul dintre botezaţii din Tortosa, juristul Pedro de la Caballeria, va redacta în 1450 un tratat cu titlul semnificativ Zelus Christi contra Ju-daeos, Sarracenos et infideles („Strădaniile lui Cristos împotriva iudeilor, a sarazinilor şi- a necredincioşilor"). Cu douăzeci şi opt de ani înainte de această publicaţie, alt renegat, Pa-blo de Santa Măria, compusese împotriva vechii sale religii o lucrare foarte violentă: Scru-tinium scripturarum („Cercetarea scrierilor"). Pe vremuri prim rabin de Burgos, ajuns apoi episcop al aceluiaşi oraş, don Pablo îi înfăţişează pe evrei întăriţi în credinţele lor datorită succeselor pe care le-au dobîndit în Spania: de unde şi refuzul lor de a crede

în Mesia. Departe de a regreta rolul jucat de strămoşii lor în uciderea lui Isus, ei continuă să hulească: nelegiuire care se adaugă crimelor, adulterelor, hoţiilor şi minciunilor lor cotidiene. Don Pablo se bucură de masacrele din 1391 care au răzbunat sîngele lui Cristos şi au îngăduit multor evrei să-şi descopere erorile şi să renunţe la ele53. La sfîrsitul secolului, primii care cer instituirea inchiziţiei în Spania sunt los conversos. Ameninţaţi de reglementările privind puritatea sîngelui introduse printr-o serie de decizii juridice — de care ne vom ocupa curînd — iudeo-creştinii, care încep să le simtă efectele, cer denunţarea şi pedepsirea convertiţilor de circumstanţă. 4Zelul lor este aşadar dublat de o frică precisă. De-a lungul întregii istorii europene, zelul neofiţilor a fost nefast pentru comunităţile evreieşti. Israeli-ţilor convertiţi le încredinţează ducii de Sa-161 voia misiunea de a căuta şi distruge cărţile

V

ebraice de pe teritoriile lor54. Tot renegat este şi germanul Pfefferkorn, care, în 1516, cere interzicerea camătei, obligarea evreilor de a asista la predici în biserici şi suprimarea Talmudului, provocînd faimoasa dispută cu Reuch-lin. Tot apostat şi predicatorul italian Paolo Medici, originar din Livorno: în 1697, acesta publică o broşură în care reapare acuzaţia de „omor ritual". Timp de patruzeci de ani străbate Italia, tunînd şi fulgerînd împotriva iudaismului55.

3. Acuzaţiile de profanare şi de omoruri rituale.

Două învinuiri majore au alimentat antiiuda-ismul de odinioară: acuzaţia de camătă, venită din partea oamenilor de rînd şi a mediilor negustoreşti, şi cea de deicid,. născocită şi repetată la nesfîrşit de mediile bisericeşti, care consideră evidentă răspunderea colectivă a poporului „ce-1 răstignise pe Isus". Formulată răspicat de Tertulian, deOrigene şi de Părinţii Bisericii din secolul al IV-lea56, această denunţare teologică s-a amplificat necontenit de la cruciade pînă în secolul al XVII-lea (inclusiv), inva-dînd teatrul, iconografia, predicile şi nenumăratele catehisme. Ea a dat antiiudaismului economic, ale cărui manifestări erau deseori locale şi spontane, o justificare teoretică, fie şi numai prin accentul pus pe cei treizeci de arginţi ai trădării. Coerentă, sistematică, doctrinală, efectul ei a fost acela de a da o aparenţă logică persecuţiilor succesive ale căror victime în timp şi spaţiu erau evreii. Popor blestemat — şi care îşi atrăsese afurisenia în momentul condamnării lui Isus — el este sortit pedepsei. îndărătnic în păcat, continuă să adauge crimei sale iniţiale pe aceea de înrăire. El merita aşadar pedepsele succesive la care era supus şi care nu vor înceta decît la capătul vremurilor, şi mai cu seamă acele necurmate alungări dintr-un loc 1<

într-altul, ce au dat naştere legendei „jidovului rătăcitor".

Neam deicid, evreii vor în continuare să-1 ucidă pe Isus. Iată de ce străpung ostiile sau varsă lichidul sfînt din potir. Apărută în epoca celei de a doua cruciade, convingerea că „ucigaşii lui Dumnezeu" pîngăresc sfînta cuminecătură ajunge pentru prima oară la un episod sîngeros în 1243, la Belitz, lîngă Berlin: mai mulţi evrei şi evreice au fost arşi pe rug în urma acuzaţiei de a fi săvîrşit această nelegiuire57. In 1290, are loc la Paris miracolul zis des Billettes, excelent exemplu de povestire care va deveni un stereotip: o biată femeie săracă se lasă înduplecată de cămătarul evreu Jonathan să păstreze o ostie şi să i-o aducă lui. Ea se împărtăşeşte la Saint-Merry, primeşte cuminecătura şi i-o aduce. Acesta străpunge ostia care începe să sîngereze. Familia lui se converteşte, dar el refuză cu încăpăţînare. Este arestat şi executat. In casa în care s-a produs miracolul e înălţată curînd o capelă, iar alături se instalează nişte călugări care dezvoltă cultul Sfîntului sacrament.

Opt ani mai tîrziu, o serie de incidente sîn-geroase izbucnesc în Franconia. In legătură cu o profanare de ostie, un locuitor din Rot-tingen asmute populaţia împotriva evreilor din oraş, care sunt măcelăriţi cu toţii. Ceata de ucigaşi bîntuie apoi din oraş în oraş, în Bava-ria şi în Franconia, executîndu-i pe toţi evreii care nu se convertesc. Niciodată înainte vreme israeliţii dintr-o regiune întreagă nu fuseseră traşi la răspundere pentru

„crima" imputată unuia singur. Acesta a fost primul „genocid" de evrei în Europa creştină58. Asasinate colective de evrei consecutive unor aşa-zise profanări de ostii izbucnesc de asemenea la Deggen-dorf, în Bavaria, în 1337-1338, la Segovia în 1417, la Berlin în 1510. In acest din urmă oraş, acuzaţia a dus la executarea a 38 de israeliţi şi a fost urmată de expulzarea evreilor din 163 Brandenburg.

In aceste explozii de violenţă, uneori e greu de precizat rolul Bisericii. Rămîne sigur, în schimb, că acuzaţia de profanare a ostiei a însoţit tot mai mult dezvoltarea cultului Sfîntu-lui sacrament, aşa cum se întîmplase şi la Paris în 1290. La Bruxelles, în octombrie 1369, s-a descoperit un furt de ostii dintr-o capelă59. Evreii au fost acuzaţi că le-au străpuns apoi în vinerea mare a anului următor. Dar cum ele ar fi sîngerat, chipurile, fărădelegea a ieşit astfel la iveală şi a avut drept urmare o seamă de condamnări la moarte, procese expiatorii, expulzarea evreilor, o nouă strălucire acordată din acel moment în oraş sărbătoririi Zilei Domnului*, crearea unui oratoriu pe locul sinagogii în care se spunea că fuseseră străpunse ostiile, construirea unei capele votive în biserica Sainte Gudule pentru păstrarea lor şi o bulă — tîrzie (1436) — a papei Eugen al IV-lea atestînd atît „crima" cît şi descoperirea ei. In 1530, cînd ciuma a pustiit oraşul Bruxelles, locuitorii au invocat „Sfîntul sacrament al miracolului" şi epidemia a încetat. Drept mulţumire cerului a avut loc o procesiune care de atunci încolo s-a desfăşurat în luna iulie şi a fost menţinută timp de patru secole. între secolele XVI şi XIX, pe tot întinsul Ţărilor de Jos, numeroase vitralii, picturi, gravuri şi tapiserii au ilustrat povestea devoţiunii bruxelleze: exemplu tipic al difuzării antiiudaismului prin clerici. O confirmare a acestei răspunderi ne oferă şi Italia secolului al XV-lea. Această ţară — şi vom avea prilejul s-o mai spunem — a rezistat mai mult decît celelalte antiiudaismului şi fricii de vrăjitoare, foarte puţini evrei fiind ucişi aici în urma unor profanări de ostii. Dar cea mai remarcabilă reprezentare artistică a acestui sacrilegiu se

• Fete-Dieu, sărbătoare catolică a Sfîntului sacrament, numită Corpus Christi sau Corpus Domini, instituită în 1264. Cu acest prilej au loc o solemnitate, în cursul căreia credincioşilor le este oferită o ostie spre adorare, precum şi procesiuni fastuoase. în Evul Mediu, prilej de spectacole cu mistere (N. tr.).

află la Urbino şi a fost pictată de Paolo Uccel-lo (1397-1475). Panourile succesive ale Miracolului ostiei înfăţişează un cămătar evreu cum-părînd ostia de la o femeie înglodată în datorii, eforturile zadarnice ale acestuia de a o arde, manifestările miraculoase ale sfintei azime care începe să sîngereze, sosirea soldaţilor- şi supliciul făptaşului. Or, acest ciclu a fost executat în 1468, la cererea confreriei locale a Sfîntului sacrament60. Convingerea Bisericii militante, care la începutul Timpurilor moderne caută să-şi consolideze în profunzime autoritatea asupra populaţiilor, este că iudaismul duce o luptă necurmată împotriva creştinismului, profanarea ostiilor fiind unul dintre gesturile sale belicoase de predilecţie. Jean Molinet, canonic din Valenciennes, povesteşte în relatarea sa din anul 1493, următorul fapt61: Un preot din Ivry, Jean Langlois, „confesor notabil", a trăit o vreme la Avignon, pămînt pontifical unde evreii sunt autorizaţi să locuiască. Aceştia izbutesc „să-1 seducă", li conving să promită că „va renega" credinţa creştină şi „va aboli" public trupul Domnului Nostru. Ceea ce va şi făptui, pentru mai mult răsunet, la Notre-Dame-de-Pa-ris, adică în catedrala unui oraş unde credinţa e apărată mai temeinic decît oriunde în Franţa, graţie Facultăţii de teologie, „cea mai de vază din lume". Căci „de vreme ce îi va putea corupe pe cei de aici, cei rămaşi vor fi uşor de convertit". Frumos omagiu adus Sorbonei şi rolului de zid de apărare a învăţăturii teologice împotriva tuturor atacurilor de care se credea ameninţată Biserica de atunci. Cum n-a putut făptui nelegiuirea de Ziua Domnului, aşa cum plănuise — şi subliniem din nou legătura dintre această sărbătoare şi sacrilegiu — în ziua următoare Langlois smulge ostia şi potirul din mîinile unui preot care slujeşte într-o capelă de la Notre-Dame şi aruncă pe jos sfînta cuminecătură, în închisoare, el declară că nu-i un 16S „a-pucat", că a săvîrşit această faptă cu bună

ştiinţă, că nu crede în Treime şi-1 aşteaptă pe acelaşi Mesia pe care îl aşteaptă şi evreii. Nici chiar austerul şi celebrul Standonck, chemat în ajutor, nu reuşeşte „să-1 scoată din bezne la lumina cea adevărată". După ce i s-a tăiat întîi limba, Langlois este ars de viu. S-ar părea că pe atunci antiiudaismul era o necesitate a-pologetică: din lipsă de evrei autentici pe care să-i condamne (la Paris nemaiexistînd de o sută de ani evrei), Biserica scoate la iveală neo-evrei asupra cărora să-şi afirme biruinţa.
Faptele mai sus amintite sînt doar cîteva elemente dintr-un dosar voluminos. Acuzaţiile de profanare de ostii apar în Polonia în anii 1450, fără îndoială ca efect al predicaţiilor lui loan de Capistrano62. în Franţa, ele alimentează teatrul sacru, furnizîndu-i tema devenită stereotip a Misterului sfintei ostii. Personajul incriminat e tot un cămătar evreu. El îşi corupe datornica, o creştină, care îi procură o ostie sfinţită. „M-a apucat pofta s-o răstignesc, s-o arunc în foc, s-o schingiuiesc şi să dau cu ea de pămînt, s-o fierb, s-o bat şi s-o zdrobesc cu pietre". Ostia sîngerează, dar rămîne intactă. Nevasta şi copiii evreului se convertesc văzînd aceasta. El se încăpăţînează însă. Pe rug, îşi invocă Talmudul, chemîndu-1 pe diavol63. în fosta biserică colegială* Saint-Tremeur din Car-haix, trei picturi pe lemn de la sfîrşitul secolului al XVI-lea par a fi fost inspirate de acest Mister. Panoul din stînga înfăţişează un evreu mituind o femeie ca să-i cumpere ostia. în cel din dreapta, evreul străpunge ostia cu un pumnal, apoi o înţeapă cu o lance şi o biciuieşte. în centru însă, doctorii Sisericii atestă triumful Sfîntului sacrament64.
S-au putut număra, de-a lungul Evului Mediu, peste o sută de cazuri de profanare de ostii65 şi peste o sută cincizeci de procese de omoruri rituale66. Aceste cifre, desigur sub cele rea-
* Biserici care, deşi nu sunt catedrale, au un consiliu de canonici. (N. tr.)

ie, dezvăluie totuşi dimensiunea unei frici. A unei frici unice, întrucît cele două nelegiuiri incriminate sunt variantele aceleiaşi crime. Creştinul, în general un copil, chipurile ucis de evrei (în perioada Patimilor), este însuşi imaginea lui Isus, raţiune pentru care această execuţie este deseori închipuită ca o răstignire67. Pe de altă parte, voinţa asasinilor Mîntuitoru-nu poate fi decît aceea de a continua să-i ucidă pe cei care cred în el. Să te mai miri a-tunci că otrăvesc apele? Şi cum să rişti, creştin fiind, să-i încredinţezi unui medic evreu propria ta viaţă? Totul se leagă în această teribilă analiză psihologică a duşmanului israelit. Evreul e „ucigaş sau fiu de ucigaş .. . Prin aceasta, e tabu" (J. -P. Sartre68). în orice eaz, începînd din secolul al XlI-lea, acuzaţia de o-mor ritual funcţionează69. Este formulată în 1144 în Anglia, în legătură cu un ucenic asasinat al cărui trup a fost găsit în joia mare într-o pădure de lîngă Norwich. Trei ani mai tîrziu ea reapare la Wiirzburg, în timpul propovăduirii celei de a doua cruciade: descoperirea cadavrului unui creştin în rîul Main provoacă masacrarea mai multor evrei. De acum înainte, teama de omorul ritual devine obsesie. Ea duce la o serie de procese — la Blois în 1171 (38 de condamnări la moarte), la Bray-sur-Seine în 1191 (aproximativ o sută de victime70) —, iar în Germania secolului al XlII-lea la mai multe afaceri sîngeroase. Zadarnic a încercat Fiederic al Il-lea, printr-o bulă de aur din 1236, să-i spele pe evrei de această acuzaţie odioasă, convingerea este acum prea înrădăcinată în mentalităţi. La Berna în 1294, ea antrenează expulzarea comunităţii israelite — în amintirea căreia, municipalitatea protestantă va ridica în secolul al XVI-lea un monument cu nume semnificativ: fîntîna mîncătorului de copii (Kinderfresser-brunnen). La Messina în 1347, mulţi evrei acuzaţi de crime rituale sunt executaţi71. In perioada 1462-1470, Bavaria e tulburată de o afacere de acelaşi ordin care izbucneşte la Endingen şi

dă naştere uneia dintre cele mai celebre piese din teatrul german al epocii, Endinger Juden-spiel72 („Drama evreilor din Endingen"). Urmează curînd — în 1475 — moartea micului Simon din Trento care stîrneşte în Italia de nord un vînt de panică înteţit de predicatori. începînd din anul următor, Bernardino da Feltre reia la Reggio scenariul din Trento, avertizînd părinţii să-şi păzească bine copiii în săptămîna Patimilor. Acuzaţiile de omor ritual dau mai mult de vorbit între 1478 şi 1492 la Mantova, Arena, Portobuffole (lîngă Treviso), Verona, Viadana (lîngă Mantova), Vicenza şi Fano. In numeroase cazuri, ele duc la condamnări la moarte73. Spania, unde intoleranţa creşte în această epocă, nu rămîne mai prejos.

Fortalicium fidei conţine printre altele o listă de nelegiuiri rituale imputate evreilor într-un loc sau altul. Un astfel de catalog, prevăzut cu mărturii care se pretind autentice, nu face decît să întărească antiiudaismul crescînd al opiniei publice din Spania. In 1490, şase evrei şi cinci conversos din La Guardia, lîngă Toledo, sunt acuzaţi că practică magia neagră: au răstignit, chipurile, un copil creştin, l-au sfîrtecat „la fel, cu aceeaşi ură şi aceeaşi cruzime ca şi înaintaşii [lor] pe Mîntuitorul nostru Isus Cristos" şi i-au a-mestecat apoi inima cu o ostie sfinţită74. De la acest amestec, conjuraţii aşteptau distrugerea religiei creştine. Supuşi la tortură, toţi acuzaţii, cu o singură excepţie, recunosc. Dar copilul n-are nici nume nici chip; nici un martor n-a semnalat dispariţia lui şi nici nu i s-a găsit trupul. O parodie de proces. Dar de acum înainte, Spania va venera „sfîntul prunc din La Guardia", aşa cum Italia şi Germania organizează în aceeaşi perioadă cultul lui Simon din Trento.
Unii papi, precum Inocent al IV-lea, şi Gri-gore al X-lea în secolul XIII, Eugen al IV-lea în secolul XV, Clement al XHI-lea în secolul XVIII75, au combătut credinţa în omorurile rituale făptuite de evrei. Ei n-au putut însă frîna 166

decît într-o slabă măsură procesele şi violenţele. Elementele active ale Bisericii, mai ales predicatorii şi teologii, erau convinşi de ţelurile sumbre ale Sinagogii. Pentru ei, Sinagoga era o anti-Biserică, o oficină ja diavolului, orice israelit fiind un vrăjitor virtual. La începutul secolului al XVIII-lea, chiar în catedrala din Sandomierz — Polonia se convertise deja la an-tiiudaism — este aşezat la vedere un tablou uriaş reprezentînd omorul ritual al unui copil creştin.
4. Convertiri; izolări; izgoniri.
Exista cu toate acestea un mijloc de a-i smulge pe descendenţii lui Iuda de sub stăpînirea lui Satan: convertirea. Cei mai zeloşi oameni ai Bisericii şi-au pus mari speranţe în această me-dicaţie legată de virtutea magică atribuită botezului. Apa baptismală izgonea demonul din sufletul evreului care înceta brusc să mai înfricoşeze şi devenea inofensiv. Această concepţie naivă era împărtăşită de mulţimile ucigaşe. Dovadă cele cîteva fapte de mai jos, alese din-tr-un şir lung. Un cronicar din Wiirzburg relatează în legătură cu cruciaţii din 1096: „O mulţime numeroasă venită de pe toate meleagurile şi de toate neamurile se îndrepta înarmată pînă-n dinţi spre Ierusalim şi, pe parcurs, îi silea pe evrei să se boteze, măcelărindu-i pe cei care se împotriveau76". La Valencia, în 1391, mulţimea atacă al janta cu strigătul: „Pentru evrei, moartea sau aghiasma!" Ceva mai tîr-ziu, edilii din Perpignan îi scriu lui Juan I de Aragon: „Să se creştineze evreii, şi toată zarva se va potoli77". In anul următor, în Sicilia, comunitatea israelită de la Monte San Giuliano este invitată să se boteze sub ameninţarea săbiilor. Cei care refuză sunt ucişi78. La Lisabona, în 1497, în ajunul Paştelui, copiii sunt smulşi familiilor şi duşi spre cristelniţe. Gîteva săptă- mîni după aceasta, părinţii sunt constrînşi să

urmeze la rîndul lor acelaşi drum. Episcopul de Algarve, care dezaprobase acest procedeu, a povestit mai tîrziu:
„Am văzut oameni tîrîţi de păr către cristelniţă. Am văzut de aproape taţi de familie cu capul acoperit în semn de doliu, ducîn-du-şi fiii la botez, murmurînd şi chemînd pe Dumnezeu drept martor că vor să moară împreună, în legea lui Moise. Fapte şi mai cumplite pe care le-am văzut cu ochii mei s-au săvârşit atunci împotriva evreilor79".
Compasiune puţin obişnuită! In orice caz, pentru mentalitatea epocii, toate acestea nu apăreau ca o farsă blasfematorie, ci ca un exorcism, de la care se aştepta o convertire imediată. De aceea, rezultatul era mai important decît mijloacele folosite. Decizia de expulzare luată de suveranii catolici în 1492 a produs aproximativ 50 000 de abjurări de ultimă oră (să ne gîndim la dramele pe care le provoca un exod silit).
Un botez precedat de o instruire creştină era evident preferabil administrării inopinate a botezului. De unde şi ideea de a-i forţa pe isra-eliţi să asiste la predici, fie în biserica din localitatea lor, fie chiar în sinagoga rechiziţionată în acest scop. Practica pare să dateze din secolul al XHI-lea, născută din zelul apostolic al călugărilor cerşetori. La începutul secolului al XIV-lea, Vincent Ferrier o aplică pe o scară largă: el transformă în mod arbitrar sinagogile în biserici, îi constrînge pe evrei sub pedeapsa cu amendă să vină să-1 asculte. In epocă, i s-au atribuit cîteva zeci de mii de

convertiri. în 1434, conciliul de la Basel generalizează metoda şi declară că evreii trebuie obligaţi, pentru edificarea lor, să asqulte predicaţiile creştine80. Acelaşi lucru îl cere în 1516 convertitul Pfeffer-korn. Desigur, inerţiile locale au împiedicat realizarea acestui program, care a fost totuşi aplicat în perioada contrareformei în statele supuse suveranităţii papale. O bulă din 1577, comple- 170

tată şapte ani mai tîrziu, a hotărît într-adevăr că evreii din Roma şi din Statul pontifical să trimită de acum înainte, cu prilejul sărbătorilor precizate într-o listă specială, un anumit număr dintre ei care să asculte predici menite să-i convertească. în 1581, Montaigne a putut asculta la Roma una dintre aceste omilii incendiare, rostite îndeobşte de convertiţi şi adeseori în ebraică. Cheltuielile erau puse pe seama comunităţilor israelite81. Oricît de brutale ar fi fost, aceste metode presupuneau din partea celor care le întrebuinţau un fel de optimism. După ei, evreii erau spiritualiceşte recuperabili. In consecinţă, multe mistere medievale — drame hagiografice, reprezentări de miracole, „dispute" între Biserică şi Sinagogă — comportau abjurări ale israeliţilor atinşi de graţia divină. Disputa de la Tortosa (1413-1414) este ilustrarea cea mai grăitoare a unei mentalităţi care credea posibilă convertirea poporului odinioară ales şi nu voia decît să-1 primească fără rezerve în sînul Bisericii. Pentru un astfel de rezultat, orice mijloc era bun. Benedict al XIII-lea i-a somat pe cei mai învăţaţi rabini din Ara-gon să se măsoare cu Josue de Lorca, un con-verso. Discuţii savante s-au desfăşurat în faţa unei asistenţe de o mie sau două de oameni, unii veniţi de foarte departe. La încheierea fiecăreia din aceste înfruntări oratorice, unii vizitatori evrei (să fi fost oare în serviciu comandat?) se declarau convinşi şi cereau să fie botezaţi. Din ianuarie 1413 pînă în noiembrie 1414, „anul apostaziei", 3000 de neofiţi au defilat în baptis-teriile din Tortosa82. Succes impresionant, şi totuşi limitat. Dar ce-i de făcut cu ceilalţi evrei? Să fie cît mai izolaţi pentru a nu-i molipsi pe creştini şi a nu-i incita pe noii convertiţi să se întoarcă la vechile lor rătăciri. La această raţiune majoră se adăugau şi alte considerente: protejarea creştinilor de magia neagră practicată de evrei; evitarea de a expune ceremoniile Sfîntului sacrament privirilor batjocoritoare '1 ale duşmanilor săi, etc.83 Politica de apartheid

prinde cu adevărat formă la sfîrşitul secolului al XH-lea şi într-al XIII-lea, mai ales prin deciziile conciliilor al III-lea şi al IV-lea de la Laterano (1179 şi 1215). Acesta din urmă declară că vrea să pună capăt raporturilor dintre ereştini şi evreice (sau sarazine), şi viceversa84-Pentru ca „asemenea enormităţi" să înceteze, evreii vor trebui să poarte de acum înainte veşminte* deosebite, să nu coabiteze cu creştinii, să nu se arate pe străzi în Săptămîna mare şi. să nu mai ocupe funcţii publice: prescripţii pe care la început Spania tolerantă din acea epocă nu le va urma decît cu reticenţă, dar care aiurea vor fi din ce în ce mai riguros aplicate, în Franţa, statutele sinodale din secolul al XIII-lea interzic creştinilor să folosească servitori evrei, să mănînce laolaltă cu evreii şi să se întîlnească cu ei la baia publică85. In general, 17 concilii din cele 40 care se întrunesc în regat între 1195 şi 1279 edictează canoane antievreieşti86. Tot în Franţa, reapare vechea dispoziţie musulmană care impunea evreilor o insignă specială: între 1215 şi 1370, douăsprezece concilii şi nouă ordonanţe regale îi con-strîng să poarte un rotocol galben87, care devine progresiv obligatoriu şi în Italia şi Spania, în timp ce Germania alege pălăria co-raioă, galbenă sau roşie. Recunoscut pe stradă şi în iconografie datorită rotocolului sau pălăriei, supus la taxe infamante, ca şi cum ar trebui să-şi cumpere mereu dreptul de a trăi, ne-putînd depune jurămînt decît în posturi umilitoare, spînzurat de picioare cînd e condamnat la moarte, evreul apare tot mai mult în ochii populaţiilor de la sfîrşitul Evului Mediu ca un străin care nu poate fi nici înţeles, nici asimilat. Sigur, el are propriile sale obiceiuri, stilul său de viaţă, religia sa. însă Biserica şi statul, mînat de ea, izolîndu-1 tot mai mult pe evreu, au potenţat alteritatea şi, prin aceasta, caracterul neliniştilor al acestuia.
Conciliul de la Basel, din 1434, edictează ca evreii să nu mai fie primiţi în universităţi şi

să nu mai îngrijească pacienţi creştini. înce-pînă din secolul al XIII-lea, conciliile şi predicatorii le interziceau neobosit creştinilor să facă apel la medici israeliţi. Mulţi regi, papi şi persoane particulare n-au respectat însă această interdicţie, nici înainte nici după 1434. Suspiciunea aruncată asupra medicinii evreieşti care urmăreşte să ucidă trupul şi mai ales sufletul creştinilor persistă totuşi:
„Mai bine bolnav, dacă asta-i voinţa divină, decît vindecat cu ajutorul diavolului, prin mijloace neîngăduite. A chema medici evrei e ca şi cum am încălzi năpîrci la sînul nostru, ca şi cum am creşte lupi în casa noastră" — proclamă, în 1652, clerul din Frankfurt. Iar pastorii din Halle întăresc la rîndul lor cinci ani mai tîrziu: „Mai bine să mori în legea lui Cristos decît să fii vindecat de un medic evreu şi de Satan88". Medicina evreiască este o magie.
Legislaţia conciliului de la Basel89 a marcat o dată în istoria antiiudaismului în măsura în care a adunat diverse interdicţii edictate ici şi colo şi le-a adăugat altele noi: creştinilor li se interzice să aibă relaţii susţinute cu evreii, să recurgă la medici, servitori sau doici de confesiune iudaică, să locuiască în aceleaşi case eu evreii; evreilor li se interzice să construiască noi sinagogi, să folosească lucrători creştini, să înfiinţeze fără autorizaţie noi aşezări, să ocupe funcţii publice, să dea împrumut cu camătă şi chiar să studieze Talmudul.
Aceste măsuri, ce nu vor fi aplicate decît în mod inegal, după timpuri şi locuri, fuseseră cerute de delegaţia spaniolă şi constituiau un fel de justificare a posteriori a pogromurilor din 1391, a acţiunii lui Vincent Ferrier şi a „disputei" de la Tortosa. Vincent Ferrier se afla într-adevăr la originea „statutului din Valladolid" adoptat în 1412 de autorităţile Castiliei împotriva comunităţilor israelite deosebit de puter-173 nice în acest oraş. Măsurilor mai sus enumerate

li se adaugă obligaţia pentru evreii din oraş de a locui de acum înainte într-un barrio* rezervat lor. în anul următor, dominicanii din San Pablo le-au cedat un teren prin act oficial. Treptat, evreii s-au îngrămădit aici de-a lungul a opt străzi şi în jurul a două pieţe. Acest barrio era închis între ziduri; comunicarea cu exteriorul nu se făcea decît printr-o singură poartă încuiată în fiecare seară. Cheia era în-mînată corregidor* *-ului la venirea nopţii5*0. De multă vreme, evreii obişnuiau să trăiască grupaţi în interiorul unui oraş. Dar este pentru prima oară cînd un cartier israelit ia înfăţişarea unei închisori. Asemenea claustrări se înfiinţează mai tîrziu în Piemont — la Vercelli şi Novară — în 144891, apoi la Veneţia în 1516, de unde pare să-şi tragă obîrşia termenul de ghetto.
Serenissima ezita de multă vreme asupra atitudinii pe care s-o adopte faţă de evrei. Nu aplicase cu adevărat expulzarea hotărîtă în 1394, iar la începutul secolului al XVI-lea, în pofida plîngerilor predicatorilor şi a ostilităţii unei părţi din administraţie, se mai menţinea în oraş o importantă colonie evreiască. In 1516, vrînd să împace afacerile cu religia, guvernul decide crearea unui cartier rezervat, ii Ghetto nuovo. Asemenea celui instituit prin edictul de la Valladolid, el va fi închis noaptea, iar porţile sale vor fi supravegheate de paznici creştini. In 1541, evreii levantini sunt concentraţi la rîn-dul lor într-un cartier adiacent denumit ii Ghetto vecchio. Un al treilea, ii nuovissimo, li se va mai adăuga acestora în 1633: în total, trei insuliţe insalubre, unde casele pot atinge şapte etaje, iar populaţia este cea mai densă din tot oraşul92.
La mijlocul secolului al XVI-lea, exemplul este urmat la Roma unde, pînă atunci, papii o-crotiseră colonia israelită — bunăvoinţă care se asocia totuşi într-un fel destul de contradic-
• In spaniolă: cartier. (N. tr.).
** Funcţie echivalentă cu cea de primar. (N. tr.) 174

tor iu cu unele sentimente mai ostile. Pentru că, cel puţin din 1312, evreii din Roma trebuiau să plătească o taxă specială destinată finanţării carnavalului. Acest tribut a fost extins de papa Martin al V-lea, în 1421, asupra tuturor comunităţilor israelite din Statul pontifical. Pe de altă parte, prin 1466-1469, la Roma se statorniceşte obiceiul organizării de curse în timpul carnavalului. In cele şase palii* aleargă succesiv evrei, măgari,

tineri, copii, bivoli şi sexagenari. Precum se vede, evreii se află aici într-o societate foarte aleasă. Dar la începutul secolului al XVI-lea, aflăm că ei aleargă „descălţaţi" şi îmbrăcaţi doar într-un laibăr de bar-chet care va fi din ce în ce mai scurt. De fapt, sunt aproape goi, intenţia organizatorilor fiind aceea de a-i ridiculiza, lucru ce reiese şi mai limpede prin comparaţie: în secolul al XV-lea, la Ferrara, de sfîntul Gheorghe, patronul cetăţii, au loc curse de prostituate şi evrei goi; la Pa-dova de asemenea, între 1517 şi 1560, sînt atestate o serie de palii, de ziua sfintei Marina, în care aleargă măgari, tîrfe şi evrei93. Şi iată încă o dovadă a acestor atitudini ambigue: sub blajinul şi tolerantul Leon al X-lea, Rafael, repre-zentînd Triumful lui David (1519) pe pereţii „loggiilor" Vaticanului, figurează pe stindardul poporului iudeu, cu intenţie evident peiorativă, Scorpionul, simbol tradiţional al Sinagogii94.
La mijlocul secolului al XVI-lea însă, ambiguitatea încetează. în 1553, Inchiziţia romană ordonă arderea publică a Talmudului — măsură solemn aprobată de Iuliu al III-lea prin bulla Cum sicut nuper. Considerat a fi plin de injurii şi blasfemii la adresa religiei creştine — şi, în afară de aceasta, un obstacol în calea convertirii israeliţilor — Talmudul va fi de acum înainte obiectul unor urmăriri neobosite din partea autorităţilor romane. în 1557, Inchiziţia interzice evreilor deţinerea altor cărţi religioase în
* In italiană: palio-palii, jocuri, întreceri practicate în oraşele italiene cu diferite prilejuri încă din *75 Evul Mediu. (N. tr).

ebraică în afară de Biblie. Incepînd din 1559,
Talmudul va figura în Index'5. Cel care în 1553
dirijase ofensiva inchizitorială împotriva Tal
mudului ajunge în 1555 papă, sub numele de
Paul al IV-lea. Acest personaj sever asociază
strîns reformarea Bisericii şi antiiudaismul, în-
truchipînd şi impunînd astfel linia dură a cato
licismului — cea pe care o apăraseră întotdea
una predicatorii. La mai puţin de două luni de
la alegerea lui, apare sinistra bullă Cum nimişK
absurdum: >g
"ii f   „Este prea absurd şi scandalos ca evreii, con-,
x damnaţi de Dumnezeu la eternă robie dato-!'" rită păcatului lor, să poată fi, sub pretextul că sunt trataţi cu dragoste de către creştini şi autorizaţi să trăiască printre ei, atît de ingraţi încît să-i insulte în loc să le mulţumească şi destul de îndrăzneţi ca să facă pe stăpînii acolo unde s-ar cuveni să fie supuşi. Am aflat că la Roma şi aiurea ei duc pînă acolo neobrăzarea încît locuiesc printre creştini în vecinătatea bisericilor, fără a purta semnul distinctiv, că închiriază case pe străzile cele mai elegante şi în jurul pieţelor din oraşele, satele şi localităţile în care trăiesc, achiziţionează şi posedă bunuri imobiliare, ţin slujnice şi doici creştine, precum şi alţi servitori simbriaşi şi făptuiesc felurite alte acte criminale, spre ruşinea lor şi în dispreţul tuturor creştinilor96. . ."
Aceste constatări implică măsuri draconice fără drept de apel: pe viitor, la Roma şi în celelalte oraşe ale Statului pontifical, evreii vor trebui să locuiască separaţi de creştini într-un cartier aparte sau măcar pe o stradă cu o singură intrare şi ieşire. Oraşele nu vor avea decît o singură sinagogă, iar israeliţii nu vor poseda nici un fel de imobil în exteriorul ghetoului, iirmînd să le vîndă pe cele pe care le deţin în afn-T zonelor rezervate lor. Vor purta pălării galbene. Nu vor mai avea servitori creştini. Nu vor lucra în zilele de sărbătoare ale creştinilor. Nu vor în-

treţine relaţii strînse cu creştini şi vor evita orice legături contractuale cu ei. Nu vor folosi în registrele lor comerciale decît italiana şi latina. Nu vor putea vinde decît după optsprezece luni obiectele luate cu amanet pentru împrumuturi băneşti. Nu vor face comerţ cu grîu şi nici cu alte produse necesare hranei oamenilor. Nu vor cere să fie numiţi „messer" de către creştinii săraci.
O dată cu publicarea acestui text, începe recluziunea evreilor la Roma, la Bologna şi aiurea, ei fiind în acelaşi timp obligaţi să-şi lichideze la preţuri de nimic bunurile pe care le deţin în ansamblul Statului papal97. Urmează o perioadă de acalmie sub Pius al IV-lea. Dar Pius al V-lea reia ofensiva. Neîndrăznind să-i expulzeze pe toţi evreii de pe teritoriul pontifical, decide, în 1569, pe temeiul învinuirii de „vrăjitorie, magie şi divinaţii" să nu-i tolereze decît în cele două ghetouri din Roma şi din An-cona98. Aceasta înseamnă . sfîrşitul comunităţilor israelite din CamerinO, Fano, Orvieto, Spo-leto, Ravenna, Terracina, Perugia, Viterbo, etc99. Ghetoul din Roma este de acum înainte supraîncărcat, sărăcit, trebuind să mai întreţină din mijloacele sale şi numita Casa dei catecumenii, întemeiată cu cîţiva ani înainte de Ignatiu de Loyola pentru a-i primi pe candidaţii la botez. După moartea lui Pius al V-lea (1572), succesorii săi vor fi mai îngăduitori cu evreii. Totuşi ghetoul din Roma va dospi în mizeria sa pînă la Pius al IX-lea. Predicatori şi episcopi contribuind din plin, în mai toate regiunile italiene din care isra-eliţii n-au fost expulzaţi se înfiinţează ghetouri: la Alessandria (1566), în ducatul Urbino (1570), la Florenţa (1570), Siena (1571), Verona (1599), Padova (1602), Mantova (1610), Casa-le (1612). Ceva mai tîrziu vor apărea şi la Modena (1638), Gorizia (1648), Reggio (1669-1671), Torino (1679)1«>.
Ghetourile nu constituiau desigur soluţia problemei pe oare o puneau evreii autorită-

ţilor creştine: era un prost compromis. Deseori segregaţia nu era efectivă, cel puţin în timpul zilei. Cum să împiedici, în acelaşi oraş, un minimum de contacte între cele două elemente ale populaţiei? Ca atare, începînd de la sfîrşitul secolului al XIII-lea, în diverse ţări sau oraşe s-a recurs la metoda radicală a expulzării. Ea fusese hotărîtă de Anglia în 1290, de Franţa şi de Palatinat în 1394, de Austria în 1420, de Fribourg şi Zurich în 1424, Koln în 1426, Saxonia în 1432, iar în cursul secolului al XV-lea de numeroase cetăţi germane. Invidia meşteşugarilor şi a burgheziei şi teama de camătă evreiască au stat la originea multora dintre aceste expulzări. Totuşi, ele erau deseori însoţite de considerente religioase. Decizia franceză din 1394 a fost luată de un suveran care era „însufleţit de cucernicie" şi se temea de „influenţa dăunătoare a evreilor asupra creştinilor101. Cea de la Koln invoca „onoarea lui Dumnezeu şi a sfintei Fecioare102". în orice caz, raţiunile religioase — adică frica la cel mai înart nivel de influenţa nefastă a evreilor a-supra creştinilor şi a noilor convertiţi — au jucat un rol determinant în expulzările decise de Ferdinand şi Isabela pentru Spania şi Sicilia în 1492, de regele Portugaliei în 1497, de Carol al VIII-lea şi Ludovic al XII-lea pentru Provenţa în 1495 şi 1506, de Carol Quintul pentru Regatul Neapolelui în 1541, de Pius al V-lea în 1596 pentru evreii din Statul pontifical care nu vor fi primiţi în ghetourile din Roma şi Ancona. Pe făgaşul contrareformei, republica din Genova i-a izgonit pe israeliţi în 1567, Lucea în 1572, Mi-lanul în 1591, etc.103. Edictul spaniol din 1492, care a servit drept model celor ce-au urmat, exprimase limpede frica ideologică resimţită de suverani şi de consilierii lor ecleziastici:
„. .. Am fost informaţi de către inchizitori şi de către alte persoane că relaţiile ti

evreilor cu creştinii duc la cele mai cumplite rele. Evreii se străduiesc din răsputeri să-i ademenească pe (noii) creştini şi pe copiii lor, făcîndu-i să păstreze cărţile de rugăciuni evreieşti, prevenindu-i de sărbătorile evreieşti, procurîndu-le azima de Paşte, îndrurnîndu-i asupra mîncăruri-lor neîngăduite şi convingîndu-i să urmeze legea lui Moise. Drept urmare sfînta noastră credinţă catolică se află înjosită şi terfelită. Am ajuns aşadar la concluzia că singurul mijloc sigur de a pune capăt acestor rele constă în ruperea definitivă a oricărei relaţii între evrei şi creştini, şi la aceasta nu se poate ajunge decît prin expulzarea lor din regatul nostru104."

lereze o „coloană a cincea" în interiorul cetă-
Acesta era şi adevăratul scop: să nu se mai tolereze o „co ţii creştine.
5. O nouă ameninţare: convertiţii.
Cu toate acestea, inamicul despre care se credea că a fost alungat reapărea sub altă formă, ascuns sub masca evreului convertit. Devenise oare acesta cu adevărat creştin? Nu încape îndoială că numeroşi evrei, botezaţi sub ameninţare, se întorceau mai mult sau mai puţin clandestin la vechile lor rituri (în acest caz, ei recădeau în erezie) sau, în ciuda faptului că acceptau noile lor credinţe, continuau să nu mănînce slănină şi să folosească formulele culinare strămoşeşti. Prin aceasta, ei deveneau de îndată suspecţi de erezie: duşmani ou atît mai primejdioşi cu cît se camuflau mai mult. în faţa unei primejdii atît de ameninţătoare, Isabela şi Ferdinand au obţinut de la papă, în 1478, bula de instituire a Inchiziţiei, care a început să funcţioneze doi ani mai tîrziu la Sevilla. Ferventul şi implacabilul t79 Torquemada — un dominican iudeo-creştin —

a fost numit responsabilul ei pentru întreaga Spanie. In pofida recomandărilor de moderaţie ale Romei, „tribunalele credinţei" au lucrat cu un zel ce-a semănat teroarea. In timpul unei epurări de şapte ani (1480-1487), cinci mii de conversos sevillani, acuzaţi de a fi iu-daizanţi, s-au lăsat „reconciliaţi" cu „dreapta credinţă", după caznele şi umilirile obişnuite. Şapte sute de recăzuţi în erezie au fost arşi pe rug. în 1486, a urmat la rînd oraşul Toledo. In patru ani au avut loc aici patru mii opt sute cincizeci de „reconcilieri" şi două sute de execuţii. în Aragon, violenţele Inchiziţiei •— în special la Valencia, Teruel şi Zaragoza — au provocat reacţii populare ostile noului tribunal, în total, se pare că Torquemada a trimis pe rug vreo două mii de victime, majoritatea conversosW5. Cînd a venit decretul de expulzare din 11492, mulţi evrei s-au refugiat în Portugalia, unde s-a luat de asemenea o decizie de izgonire în 1497. Atunci s-au şi produs scenele mai sus evocate, cu oameni tî-rîţi de păr la cristelniţă. Fireşte că toţi aceşti noi creştini s-au reiudaizat de îndată ce s-a ivit prilejul. Atunci Portugalia a obţinut de la papă propria ei Inchiziţie, care a fost creată în 1536. între noiembrie 1538 şi aprilie 1609, ea a „celebrat" nu mai puţin de o sută cinci autodafeuri106. Anumiţi marrani* portughezi s-au refugiat în Italia şi mai cu seamă la Ancona, unde Paul al III-lea le-a acordat permise de aşezare temporară. A urmat Paul al IV-lea. Inchiziţia s-a abătut asupra Anconei în 1556. Douăzeci şi doi de bărbaţi şi o femeie au fost arşi pe rug pentru vina de a fi recăzut în erezie, douăzeci şi şapte au fost „reconciliaţi", treizeci de acuzaţi evadaseră din închisoare înainte de proces107. Aceste persecuţii succesive din Occidentul secolului al XVI-lea explică faptul că evreii şi-au căutat atunci
* Convertiţi care practicau pe ascuns vechea lor religie. (N. tr.)

refugiul în Imperiul Otoman şi în Polonia, ţări ce le-au rămas deschise pînă la „marele val" din 1648.
In istoria creştină a antiiudaismului european putem distinge două faze şi, de asemenea, două mentalităţi. într-o primă perioadă, s-a considerat că botezul îl purifică pe convertit de toate tarele poporului deicid. Mai tîrziu, în practică, s-a pus la îndoială această
' virtute a botezului şi s-a considerat că evreul păstrează, chiar creştinat, moştenirea păcatelor Israelului. Din acest moment, antiiudais-mul capătă un caracter rasial, fără a-1 pierde pe cel teologic. Ostilitatea faţă de conversos se explică într-o oarecare măsură prin amploarea cifrelor. La Valencia, în timpul exceselor din 1391, se pare că s-au convertit şapte mii şi poate chiar unsprezece mii de evrei pentru a scăpa de moarte108. Lui Vincent Fer-rier i se atribuie convertirea a vreo treizeci şi cinci de mii de evrei (şi opt mii de musulmani). In acelaşi moment, alte abjurări, greu de evaluat în cifre, aveau loc în toată Spania. In sfîrşit, decretul de expulzare din 1492 ar fi avut drept consecinţe botezul a cincizeci de mii de persoane şi exodul a o sută optzeci şi cinci de mii, dintre care douăzeci de mii ar fi pierit pe drumurile exilului. Aşa-numiţii conversos, ca şi predecesorii lor israeliţi, trăind îndeobşte în oraşe, iar acestea fiind pe atunci puţin populate, fenomenul „limitei", al saturării cantitative care

contribuise desigur şi înainte vreme la naşterea antiiudaismului spaniol, a intrat din nou în joc. Pe de altă parte, la adăpostul libertăţii de acţiune pe care le-o asigura botezul, noii convertiţi ocupă ranguri mai înalte decît pe vremea cînd practicau vechea lor religie. Ei trec aşadar, de astă dată calitativ, o „limită" primejdioasă de reuşită, fiind mai mult decît oricînd consilierii principilor, stă-pînii comerţului şi încasatorii impozitelor. Prin căsătorii, se aliază eu vechii-Greştini,
I.W iar cei mai zeloşi dintre ei ocupă în scurt

timp posturi importante în ierarhia ecleziastică şi în ordinele religioase. Reiese aşadar că nu toate aceste convertiri erau pur formale. Astfel, abjurarea le deschisese noilor-creştini calea spre cariere mai strălucite decît cele pe care le puteau pretinde înainte vreme.
Frustrările şi invidiile vechilor-creştini, amestecate cu o ostilitate tradiţională faţă de evrei, perceptoriv de impozite, explică prima revoltă anti-conversos din Spania: cea de la Toledo în 1449109. Pentru prima oară în Spania, un organism municipal, întemeindu-se pe „dreptul canonic şi dreptul civil", precum şi pe enumerarea a tot soiul de crime şi de erezii făptuite de noii-creştin, decide ca aceştia să fie de acum înainte socotiţi nedemni de ocuparea unor funcţii private sau publice atît în oraşul Toledo cît şi pe teritoriile aflate în jurisdicţia acestuia. Aşa se naşte primul, în ordine cronologică, dintre statutele spaniole privitoare la „puritatea sîngelui"110.
Ca întotdeauna în perioada pe care o examinăm, neliniştile particulare sunt preluate de discursul teologic care, enunţat într-o atmosferă obsidională, conferă o dimensiune naţională, şi chiar internaţională, unui fenomen care la început era doar izolat şi local. Aşadar, dezbaterea dintre adversarii şi partizanii statutelor privind „puritatea sîngelui", care se angajează după incidentele de Ja Toledo, are loo la nivelul cultural cel mai înalt. Ineepînd din 1449, sunt redactate o serie de lucrări de protest împotriva segreganţilor toledani. Tratatul lui Alonzo Diaz de Montalvo111, dedicat lui Juan al II-lea, le reproşează creştinilor, intoleranţi faţă de convertiţi, distrugerea unităţii Bisericii. Cristos este pacea noastră; el i-a reconciliat pe evrei cu păgînii. A-i respinge pe conversos înseamnă a săvîrşi o acţiune schismatică, ba chiar eretică. Revoltaţii de la Toledo au fost nişte „lupi ai lui Cristos". Folosind paravanul religiei, ei rîvneau la bunuri pămînteşti. De un suflu mai larg este Defen- 182

sorium unitatis christianae („Apărarea credinţei creştine"), tot din 1449, al cărui autor este un conversa, don Alonso de Cartagena, episcop de Burgos şi fiu al acelui don Pablo de
' Santa Măria care, o dată botezat, a scris Scrutinium scripturarum şi a fost, şi el, epis-
< cop de Burgos. Umanitatea are o obîrşie unică în Adam, această unitate fiind reconstituită în persoana lui Isus, noul Adam. Dumnezeu i-a
;; dat o misiune deosebită poporului iudeu dinaintea venirii lui Cristos şi a făcut ca Mîntuitorul să se nască din neamul israeliţilor pentru a realiza fuziunea acestora cu păgînii. Evreii convertiţi la creştinism sunt asemenea unor prizonieri de război care se întorc la casele lor. Durata captivităţii n-are nici o importanţă. Persecutîndu-şi fraţii conversos, vechii-creştini din Toledo au acţionat ca schismatici, iar cine autorizează schisma şi neagă unitatea Bisericii este eretic112. La rîndul său, papa Nicolae al V-lea, tot în 1449, a aruncat anatema împotriva statutului anti-converso de la Toledo, printr-o bulă a cărei însemnătate a fost ulterior minimalizată cu deliberare, sau pur şi simplu i s-a contestat autenticitatea.
In Scrutinium scripturarum, cu şaptesprezece ani înainte de afacerea de la Toledo, don Pablo de Santa Măria le recomandase iudeo-creştinilor ameninţaţi o anumită tactică: să-i copleşească sub acuzări pe evreii îndîrjiţi pentru a-i ocroti pe cei convertiţi. Aceeaşi linie de conduită a fost adoptată în anii '1460 de superiorul general al ordinului ieronimiţilor, A-lonso de Oropesa, căruia franciscanii, într-un fel de scrisoare publică, îi cer ajutor şi pova-ţă pentru a lupta împotriva intruziunii crescânde a neo^creştinilor în sînul ordinelor religioase. Lucrarea lui Oropesa, Lumen ad revelationem gentium („Lumină pentru deşteptarea neamurilor") este răspunsul stînjenit la această cerere stânjenitoare, căci propriul său ordin număra mulţi conversos. Ca şi Pablo de Santa

'163 Măria, el face apoi deosebirea între evrei şi

noii-creştini. Primii sunt mai primejdioşi de-cît paginii, ereticii şi schismaticii. Dar vechii-creştini distrug credinţa şi unitatea Bisericii prin atitudinea lor plină de suspiciune la a-dresa oricărui iudeu botezat. Se impune aşadar ocrotirea convertiţilor de foştii coreligionari. Cu alte cuvinte, izolarea acestora din urmă sau constrîngerea lor să îmbrăţişeze creştinismul, dacă se, poate „cu dragoste" sau, la nevoie, „cu pedepse113". Luptă de arergardă cu o armă acum tocită: virtutea magică a botezului. Armă tocită? Revelatoare în această privinţă atitudinea şi contradicţiile lui Alonso de Espina. Sigur, Fortalicium recomandă botezurile silnice. Totuşi, opera incendiară a acestui franciscan militant nu-i doar un catalog al crimelor făptuite de cei care continuă să urmeze prescripţiile mozaice. El inventariază deopotrivă nelegiuirile recent săvîrşite în Spania de noii convertiţi — negarea Treimii, celebrarea clandestină a sărbătorii Tabernacolelor*, practica în continuare a ritului circumciziei etc.114. Evreii — conversos sau nu — sunt un neam depravat, iar noii-creştini au moştenit înclinaţia spre rău a strămoşilor lor. Nu trebuie să se facă aşadar deosebire, cum cerea Pablo de Santa Măria, între „evrei credincioşi" (care văd în Isus pe Mesia cel făgăduit de Vechiul Testament) şi „evrei necredincioşi" (care îl resping pe Cris-tos), ci între „evrei tăinuiţi' (conversos) şi „evrei publici" (încăpăţînaţii). Iată-ne dar în inima unui rasism teologic ce explică în profunzime temerea de a vedea cetatea creştină înghiţită, distrusă din interior de duşmanii săi dintot-deauna, şi mai primejdioşi acum graţie camuflării lor. Vom da curînd reperele care ne vor îngădui să urmărim difuzarea statutelor „purităţii de sînge" în timpul şi în spaţiul spaniol al Renaş-

* Sau sărbătoarea Corturilor: una dintre cele trei mari sărbători evreieşti, legată iniţial de strînsul recoltei, iar ulterior celebrată în amintirea peregri nării în deşert după „fuga din Egipt". (N. tr.).   '

terii. Dar mai întîi să pătrundem dincolo de secolul al XV-lea, în argumentarea acelor anti-conversos. Mentalitatea obsidională este în acest caz mai activă decît oricînd, de pildă, în scrisorile şi scrierile diverse ale arhiepiscopului de Toledo, Siliceo, cel care izbuteşte în 1547 să impună excluderea noilor-creştini din consiliul canonicilor catedralei sale115. Siliceo vede răsărind la orizont spectrul „Noii Sinagogi". Botezaţi sau nu, evreii rămîn un popor nestatornic, veşnic pîndit de necredinţă şi de trădare. Din acest motiv refuza sfîntul Pavel să admită în funcţii episcopale neofiţi din rasa lor. Această prudenţă, la care îndeamnă numeroasele nelegiuiri şi uneltiri de care s-au făcut vinovaţi los conversos din Spania, trebuie aşadar însuşită. Mulţi evrei nu s-au creştinat decît de frică: ei aşteaptă prilejul să se răzbune. O nouă „Reconquista" a Spaniei se impune împotriva unui grup care dezbină clerul. „în această Biserică, scrie el, greu ai găsi vreunul care să nu fie de-al lor şi toată Biserica spaniolă, sau în mare parte, e ocîrmuită de ei." Siliceo mai doreşte ca acestor conversos să li se interzică prin decret practicarea medicinii, a chirurgiei şi a farmaceuticii — întrucît ei caută să-i ucidă pe vechii-creştini — şi să se împiedice pătrunderea lor prin căsătorie în familia acestora din urmă. Paza bună trece primejdia rea.
Cum statutul Bisericii din Toledo întâmpină rezistenţe, el este apărat, în 1575, de un cordoban de stirpe nobilă, Simancas, care năzuia probabil la un jilţ episcopal116. In Dejen-sio stătuţi toletani („Apărarea statului to-ledan"), acesta reia acuzaţiile clasice, insis-tînd cu osebire asupra „perfidiei evreieşti" în timpul lui Isus. De la naşterea pînă la moartea Mîntuitorului, toate elementele — stele, mare, soare — i-au recunoscut e-senţa divină. Dar evreii l-au osîndit la moarte şi continuă să-1 răstignească zi de zi. Pe '85 de altă parte, ambiţia excesivă este o carac-

I!

teristică a acestui popor scelerat. De aceea los conversos se străduiesc nu numai să-şi însuşească beneficiile ecleziastice, dar să le şi preschimbe în bunuri ereditare. Dovada că trecerea lor la creştinism este deseori pură prefăcătorie constă în faptul că refuză orice muncă manuală; ţelul lor ascuns e să-i despoaie pe vechii-creştini de bogăţiile lor. Solidaritatea pe care o manifestă între ei noii-creştini este şi ea suspectă. Ei se aseamănă cu un ciopor de porci în care, cînd grohăie unul, toţi ceilalţi încep să grohăie, şi se înghesuie între ei ca să se apere unul pe altul. Cu toate acestea, Simancas recunoaşte că există şi conversos sinceri: cei care acceptă acest purgatoriu terestru, această hibernare socială. Va veni ziua cînd, după ce timpul îşi va fi să-vîrşit opera, noii-creştini vor putea fi în sfîr-şit admişi în toate posturile.
Dar pînă şi această aparentă deschidere dispare dintr-o mică scriere veninoasă pe care a redactat-o, prin 1674, franciscanul Francisco de Torrejoncillo, Centinela contra Judios, puesta en la torre de la Iglesia de Dios^7 („Santinela împotriva iudeilor, de veghe, în turnul bisericii lui Dumnezeu"). Un titlu semnificativ: Biserica are nevoie de santinele care să vegheze împotriva primejdiei evreieşti. Citind un astfel de enunţ, cine ar mai bănui că isra-eliţii au fost expulzaţi din Spania cu două sute de ani în urmă? în fond, Torrejoncillo nu stabileşte deosebiri reale între evrei şi conversos. Lunga listă de crime a celor dintîi (inclusiv rolul lor în ciuma din 1348) îi ajunge pentru a-i culpabiliza pe cei din urmă. Noii-creştini evită să rostească Tatăl-nostru. Ei nu cred în Treime. De la strămoşii lor au moş~ tenit o ură neînduplecată faţă de creştinism/ Şi pentru ca cineva să se molipsească de a-< ceasta ură, e destul ca numai mama lui să fie evreică sau să nu aibă decît un sfert, şi chiar3 numai o optime de sînge evreiesc. Cum să conciliezi un antisemitism atît de 186

radical cu teologia botezului? Care mai este atunci eficacitatea acestei taine? Putinţa ei de a crea un „om nou"? Răspunderile n-au lipsit: noii-creştini nu sînt pedepsiţi pe temeiul originii lor „depravate", ci pentru că experienţa dovedeşte că sînt adeseori apostaţi (Simancas); în ciuda botezului, pornirile rele ale părinţilor li se transmit copiilor prin „umori" (Castejon y Fonseoa); Toma d'Aquino afirmă că descendenţii păcătoşilor scapă de pedepsele „spirituale" meritate de strămoşii lor, dar pot avea de suportat sancţiuni „temporale" din cauza necredinţei predecesorilor lor (Porreno). Orice se poate justifica atunci cînd litera uită spiritul şi cînd frica te stăpîneşte. Unele jaloane semnificative ne îngăduie să însoţim cu privirea mareea crescândă a intoleranţei spaniole faţă de conversos. Iar în această privinţă, o scurtă cronologie este mai grăitoare decît nişte lungi expuneri118:
1467: în urma unei răscoale a noilor-creş-tini, repunerea în vigoare la Toledo a statutului municipal din 1449.
1474: răzmeriţă sîngeroasă împotriva convertiţilor la Cordoba şi în mai multe localităţi din Andaluzia; noii-creştini sunt excluşi din orice funcţie publică la Cordoba.
1482: breasla zidarilor din Toledo le interzice membrilor săi să-şi comunice secretele unor oameni cu ascendenţă evreiască.
1486: ieronimiţii (care cuprindeau un număr oarecare de conversos) hotărăsc după dţiva ani de ezitare: a) că, atîta vreme cît Inchiziţia îşi va continua misiunea, nimeni din descendenţa neofiţilor pînă la a patra generaţie nu va putea fi primit în ordinul lor; b) că noii-creştini primiţi anterior în cadrul ordinului nu vor avea acces la nici un fel de funcţie şi nu vor fi călugăriţi. Cine va încălca a-ceste dispoziţii va fi excomunicat. Respingînd bula lui Nicolae al V-lea, Alexandru al Vl-lea -— un spaniol — aprobă în 1495 aceste dispo-187 ziţii ce aveau să devină obligatorii.

1489-

sî5S'?



*

d;

Si

-

ca

redeveni

?-- PS Sntg°'tatea
ale

al XVI-fei ■ ' reI«" s
să î+ e
P

în

- 190 19t

ţia şi cultura ei. Importantă aşadar este cercetarea în profunzime a psihismului colectiv. S-a stabilit un anumit raport între teama de fantome şi antisemitism. „Dacă frica de strigoi, scrie R. Loewenstein, pare a fi într-adevăr ceva înnăscut, justificat într-o oarecare măsură de viaţa psihică a umanităţii, de ce ar fi straniu faptul că ea s-a manifestat cu atâta intensitate faţă de această naţiune [iudaică] moartă şi cu toate acestea vie125?" O altă explicare a antiiudaismului de odinioară se întemeiază pe noţiunea de conflict oedipian. Pentru lumea creştină, evreul ar reprezenta simbolul „tatălui rău", opus lui Dumne^eu-Fiul la care se referă Biserica. Ostilitatea faţă de Israel decăzut ar fi marcat astfel conflictul dintre copiii depozitari ai unui mesaj de caritate şi străbunii rămaşi credincioşi legii Talionului impusă de Dumnezeu-Tatăl12<5. Inserez aici aceste tentative de explicare în măsura şi numai în măsura în care ele întîlnesc o teză centrală a cărţii de faţă, îndreptînd şi una şi alta privirea spre reacţiile Bisericii militante. Cine oare putea să se teamă mai mult de eternii deicizi — strigoi blestemaţi — sau de ameninţarea unui Dumnezeu-Tată riguros, dacă nu tocmai

cultura clericală? în epoca Renaşterii — în sensul larg — creştinii cei mai „motivaţi" sunt, în majoritatea cazurilor, şi cei mai înfricoşaţi de evrei ■— şi la modul cel mai conştient înfricoşaţi. In acelaşi timp, le era frică de idolatrie, de turci, de mauri •— alţi conversos — şi de toţi duşmanii care, la ordinul lui Satan, atacau împreună citadela creştină. Or, depăşind explicaţiile particulare, suntem aşadar determinaţi să reinserăm anti-iudaismul secolelor XIV-XVI într-un ansamblu şi să reaşezăm atitudinea faţă de evrei într-o serie omogenă de comportamente. Nu numai Spania creştină se credea în primejdie, ci toată Biserica militantă care s-a simţit într-o poziţie vulnerabilă şi incertă, temîndu-se deopotrivă de Dumnezeu şi de diavol, de Tatăl

ceresc justiţiar şi de orice întruchipare a răului — deci şi de evrei.
înainte de secolul al XIV-lea, existaseră antiiudaisme: locale, diverse şi spontane. Ele lasă progresiv loc unui antiiudaism unificat, teoretizat, generalizat, clericalizat.

r

X.
AGENŢII LUI SATAN:
C. — Femeia
1. O străveche punere sub acuzaţie.
La începutul Timpurilor moderne, în Europa occidentală, antiiudaismul şi vînătoarea de vrăjitoare au coincis. Nu-i o întîmplare. întocmai ca şi evreul, femeia a fost identificată atunci ca un primejdios agent al lui Satan; şi nu numai de qgrnenii Bisericii, ci, în aceeaşi măsură, şi de judecătorii laici. Este un diagnostic cu o istorie lungă, dar"*â fost formulat cu o rea-voinţă deosebită — şi mai cu seamă difuzat, graţie tiparului, ca nlcicînd înainte vreme — de-o epocă în care totuşi arta, literatura, viaţa de curte şi teologia protestantă păreau să ducă la o anumită promovare a femeii. Se impune să lămurim această situaţie complexă şi, de asemenea, să urmărim pe baza unui nou exemplu, transformarea de către cultura diriguitoare a unei frici spontane într-o frică deliberată.
Atitudinea masculină faţă de „al doilea sex" a fost întotdeauna contradictorie, oscilînd între atracţie şi repulsie,,,între înminunare şi ostilitate. Iudaismul biblic şi clasicismul grecesc au exprimat rînd pe rînd aceste sentimente opuse. Din epoca de piatră, oare ne-a lăsat mult mai multe reprezentări feminine decît masculine, pînă în epoca romantică, fe-3 meia a fost, într-un anume fel, exaltată. Intîi

zeiţă a rodniciei, „mumă cu sîni ce-şi împlinesc menirea" şi imagine a naturii nesfîrşite, ea devine cu zeiţa Atena înţelepciunea divină, eu Fecioara Măria oale a iertării depline şi a supremei bunătăţi. Inspirînd poeţii de la Dante la Lamartine, „eternul feminin, scria Goethe, ne înalţă". Sfîntul Ioan Gură de Aur, copil şi rău învăţăcel, se ruga într-o zi în faţa unei ; statui a (Fecioarei. Aceasta prinse viaţă şi spuse: „Ioane, vino de sărută buzele mele şi te vei umple de ştiinţă. .. Nu te teme". Copilul şovăi, apoi îşi apăsă buzele pe cele ale Maicii Domnului. Singur acest sărut îl umplu de o nesfîrşită înţelepciune şi de cunoaşterea tuturor priceperilor1.
Această qnstireajexaeii. de către bărbat a fost contracarată de^a lungul timpurilor de frica lui de celălalt sex, mai eu seamă. în sacig-tăjile cu structuri patriarhale. O frică a cărei studiere a fost multă vreme neglijată şi pe care pînă la o epocă recentă a subestimat-o chiar şi psihanaliza. Totuşi, ostilitatea mutuală care p-pjime_oele_d^u^i2ojnpon'ente,ale umanităţii pare să fi "exîstăFdintotdeauna şi „poartă toate semnele unui

impulsJiiconştient2". De aceea, reuşita unui cuplu depinde,"cel puţin în epoca noastră, de punerea în lumină a acestui dat profund şi în orice caz de acceptarea lucidă de Către fiecare dintre parteneri a eterogenităţii, a complementarităţii şi a libertăţii celuilalt.
La bărbat, rădăcinile fricii de femeie sunt
mai numeroase şi mai complexe decît   gîndise
Freud, care o reducea la teama de j-^st.rarp, ea
(! însăşi consecinţă a dorinţei feminine de a poseda
l' un penis. Această dorinţă de penis nu-i, desigur,
decît un concept fără temei, introdus pe furiş în
teoria psihanalizei printr-un ataşament tenace
la superioritatea masculină. în schimb, Freud
nota pe bună dreptate că în sexualitatea femi-
h nină,   „totul este obscur... şi foarte greu de
T studiat în mod analitic3". Simone de Beauvoir
recunoaşte că „sexul feminin este misterios
chiar şi pentru femeia însăşi, ascuns, zbuciumat? 194

Aceasta în mare parte datorită faptului că femeia nu se recunoaşte în el, aşa cum nu recunoaşte ca fiind ale ei dorinţele sexului4". Pentru bărbat, probabil că maternitatea va rămîne întotdeauna un profund mister şi Karen Horney a sugerat convingător că frica pe care o inspiră femeia_eeluilalt sex ţine printre altele de acest mister, izvor ăl atîtor tabuuri,....terori şj rituri cargou leagă, mult mai strîns decît pe companionul ei, de marea operăma-na±iirii? şi face dintr-însa „sanotuarjal^sir^iuulai^". De unde şi destinele deosebite~~şi totuşi solidare ale celor doi parteneri ai aventurii umane, elementul matern reprezentînd natura, iar elementul patern istoria. De aceea mamele sunt pretutindeni şi totdeauna aceleaşi, în timp ce taţii sunt mult mai condiţionaţi de cultura căreia îi aparţin7. Fiind mai aproape de natură şi mai bine in-formată*~âsupra tainelor ei, femeia a fost întotdeauna creditată în civilizaţiile tradiţionale nu numai .cilJlaxuljgrgîe^ijjnL. şi CTLjjjiţexea de~ă vindeca sau de a vătăma cu ajutorul unor reţete" misterioase. In compensaţie, şi într-un fel pentru a se valoriza, bărbatul s-a definit ca^apolinic şi raţional prin opoziţie cu Jerrieia dionisiacă şi 'irBtinctiva, mai asaltată decît el de~oBscurîtate, inconştient şi vis. Datorită rădăcinilor ei profunde, lipsa de înţelegere între cele două sexe poate fi descifrată la toate nivelurile. Femeia rămîne pentru bărbat o enigmă constantă: el nu ştie ce anume vrea ea — constatare făcută îndeosebi de Freud. îl doreşte erou şi totuşi caută să şi-1 păstreze acasă, fie şi dispreţuindu-1 cînd o ascultă. Femeia reprezintă pentru bărbat eterna contradicţie vie, cel puţin atîta vreme cît acesta n-a înţeles că ea înseamnă deopotrivă dorinţa de a avea un bărbat şi aspiraţia la stabilitate: două condiţii necesare pentru realizarea operei creatoare căreia îi este menită.
Mister al maternităţii, dar în mod şi mai
larg, mister al fiziologiei feminine legată de
1*5 ciclurile lunare. Atras de femeie, bărbatul este

în acelaşi timp respins de fluxul menstrual, de mirosurile şi de secretiunile partenerei sale, de lichidul amniotic, de expulzările naşterii. Cunoaştem constatarea umilită a sfîntului Au-gustin: „Inter urinam et faeces nascimur*". Această repulsie şi altele asemănătoare au produs de-a lungul timpurilor şi de la un capăt la celălalt al planetei multiple interdicţii. în perioada ciclului, femeia era considerată primejdioasă şi impură. Ea risca să

aducă tot soiul de rele. Trebuia deci îndepărtată. Această impuritate nocivă era extinsă chiar şi asupra lăuzei, astfel încît, după naştere, ^a trebuia reconciliată cu societatea printr-un rit purificator. Chiar şi aşa, în multe civilizaţii, femeia a fost considerată ca o făptură fundamental spurcată eare era îndepărtată de la anumite practici de cult, căreia multe sacerdoţii îi erau refuzate, interzicîndu-i-se, în general, să atingă armele. Repulsia faţă de „al doilea sex" era întărită de spectacolul decrepitudinii unei făpturi mai aproape de materie decît băr--hatul7 şi ca atare mai rapid şi mai vădit „perisabilă" decît cel care pretinde să întrupeze spiritul. De unde şi permanenţa şi vechimea temei iconografice şi literare a femeii aparent atrăgătoare, dar al cărei spate, sîni sau pînteo sunt deja putregai. Moralizată, această temă a devenit creştină, dar germanica Frâu Holle, daneza Ellefruwen şi suedeza Skogsnufva, trei reprezentări ale „Femeii care ademeneşte", însă în al căror trup mişună viermii, sunt de ori-î gine precreştină8. Pentru mentalităţile mascu-[line, arsenalul parfumurilor feminine n-a con-I stituit un camuflaj al descompunerii virtuale, \ sau prezente chiar, a partenerei?

f Această ambiguitate fundamentală, a femeii _dătătoare de viaţă şi vestitoare a morţii a fost resimţită de-a lungul secolelor şi exprimată mai cu seamă prin cultul zeiţelor-mume. Pă-

• In latină: între urină şi fecale ne naştem. (N. tr.).

mîntul mumă este pîntecul nuţriţojr, dar şi împărăţia rnorţilpf"|uB pămînt sau în adîncul apei'."~Eăr este potir de viaţă şi de moarte. Este asemenea acelor urne oretane care păstrau apa, vinul şi grînele, dar şi eenuşa defuncţilor.

Ea „are un chip de tenebre, scrie Simone de Beauvoir, este haosul din care purcede totul şi-n care totul trebuie să se întoarcă într-o zi... Noaptea domneşte în măruntaiele pămîntului. Această noapte, în care bărbatul riscă să fie înghiţit, şi care este reversul fecundităţii, îl înspăimîntă9."

Nu-i întâmplător faptul că în multe civilizaţii îngrijirea morţilor şi ritualurile funerare le-au revenit femeilor. Pentru că se considera că sunt mult mai legate decît bărbaţii de marele ciclu — veşnica întoarcere — care poartă toate fiinţele de la viaţă spre moarte şi de la moarte spre viaţă. Ele creează, dar şi distrug. De unde şi nenumăratele nume de zeiţe ale morţii. De unde şi multiplele legende şi reprezentări de monştri femele. „Muma căpcăună" (printre care şi Medeea) este un personaj tot atît de universal şi de străvechi ca şi canibalismul însuşi, tot atît de străvechi ca şi umanitatea10." Invers, căpcăunii masculini sunt rari. în spatele acuzaţiilor aduse în secolele XV-XVII împotriva atîtor vrăjitoare ce-ar fi ucis chipurile copii ca să-i ofere lui Satan, se afla, în inconştient, această frică fără vîrstă de demonul femelă ucigaş de nou-născuţi. Dintre toate reprezentările^ femeii^şirjjgătoar£_^i_creaiQare. în acelaşi timp, plăsmuite de bărbaţi, zeiţa hindusă kali este fără îndoială cea mai grandioasă. Frumoasă şi însetată de sînge, ea este zeiţa „primejdioasă", căreia trebuie să i se sacrifice an de an mii de animale. Ea este principiul matern orb care impulsionează ciclul reînnoirii. Ea provoacă explozia vieţii. Dar în acelaşi timp împrăştie orbeşte ciumă, foamete, războaie, eolb şi arşiţă dogoritoare11. Sangvi-197 narei Kali îi răspundeau într-un anume fel,

în mentalităţile elene, Amazoanele „devoratoare" de carne omenească, Parcele oare tăiau firul vieţii, Eriniile „înfricoşătoare", „nebune" şi „răzbunătoare", atît de cumplite încît grecii nu cutezau să le rostească numele. Iar Dulie Griet, „turbata Margot", pictată de Bruegel, nu exprimă oare la rîndul ei teama masculină în faţa oarbei dezlănţuiri feminine12?

Frica masculină de femeie depăşeşte aşadar teama de castrare, identificată de Freud. Nu înseamnă însă că diagnosticul său ar fi eronat, cu condiţia de a-1 detaşa totuşi de aşa-zisa dorinţă feminină de a poseda un penis, pe care psihanaliza o postulase la începuturile sale iară vreo

dovadă concludentă. Dosare elinice, mitologie şi istorie confirmă într-adevăr frica de castrare a bărbatului. S-au numărat mai bine de trei sute de variante ale mitului vagina dentata la indienii din America de Nord, mit pe care îl regăsim în India, uneori într-o versiune tot atît de semnifieativă: vaginul n-are dinţi dar este plin de şerpi. Frica de castrare se exprimă de-a lungul unui întreg capitol din Malleus maleficarum partea I, cap. IX).
„Pot oare vrăjitoarele să te amăgească pînă-ntr-atît încit să crezi că ţi s-a furat mădularul bărbăţiei, sau că ţi-a fost desprins de trup13?" Răspunsul este: da, fiind lucru ştiut, de altminteri, că demonii au cu adevărat puterea de a subtiliza penisul victimei alese. Această întrebare şi acest răspuns, pe care le regăsim în majoritatea tratatelor de demonologie din Renaştere, coincidea pe atunci cu afirmaţii categorice în legătură cu înnodarea brăcinarului — adevărat echivalent al castrării, de vreme ce victima se pomenea, temporar sau definitiv, lipsită de puterea virilă14.
în inconştientul bărbatului, femeia suscită neliniştea, nu numai pentru că este judecătorul sexualităţii sale, dar şi pentru că el însuşi este înclinat s-o închipuie nesătulă, comparabilă unul foo ce trebuie alimentat întruna, devora- 198

toare precum călugăriţa*. El se teme de canibalismul sexual al partenerei, asimilată într-o poveste din Mali unui tîlv uriaş oare, rosto-golindu-se, înghite totul în cale15. Sau şi-o reprezintă pe Eva ca un ocean pe care corabia lui firavă pluteşte anevoie, ca o genune care îl soarbe, un lac adînc, un puţ fără fund. Vidul este manifestarea femelă a perdiţiei. De asemenea, trebuie să reziste tulburătoarelor chemări ale unor Circe sau Loreley.
Pentru că, orice ar face, bărbatul nu-i niciodată cîştigător în duelul sexual. Femeia îi este „fatală". Ea îl împiedică să fie el însuşi, să-şi împlinească spiritualitatea, să afle calea mîntuirii sale. Nevastă sau amantă, ea este temnicera bărbatului. In orice caz, în ajunul sau pe drumul marilor sale înfăptuiri, el trebuie să reziste ademenirilor feminine. Aşa fac Ulise şi Quetzal-coatl. A cădea în mrejele Circei înseamnă a-ţi pierde identitatea. Din India pînă în^Ames-rica, dela_£oeme]e homerice pîna~Ta"~lratatele severe ale contrareformei regăsim tema băfr baţului care se pierde p^ntrucă^s-a abanHon^ţ femeîir
Multă vreme s-a crezut că între bărbat şi femeie prietenia este imposibilă. Totul se petrece, scrie Marie-Odile Me'tral „ca şi cum [prietenia] ar fi fost o invenţie a bărbaţilor pentru a-şi domina vechea frică de femeie". . . Legătura amicală pare atunci un mijloc de a „netrtfaliza magia feminină, efect al puterii femeii asupra vieţii şi a complicităţii ei eu natura". Ca atare, „a aservi femeia înseamnă a stăpîni caracterul primejdios conferit impurităţii ei fundamentale şi forţei misterioase pe care o deţine16".
Rău magnific, plăcere funestă, veninoasă şi înşelătoare, femeia a fost aouzată de celălalt sex că a adus pe lume păcatul, nenorocirea şi moartea. Pandoră a grecilor sau Evă iudaică,
• Mantis religiosa, insectă cunoscută pentru cani-199 balismul ei. (N. tr.).

niajs^tisr*

, ■ Cei doisprezece,
o de predicator. „*-«• {emei
to activitatea sa de P^^ ^vte^ ş. de
scria Luca, U ^M^ate de dufturi Iogna]
i I^, Su- aVUtui
ucenlC11, ^ ziua
lînga
^ ^^

Evanghelii sa ^
cîe iosesera^ J^mita Magdalena ; • ^^ gu.
boli: Mana cea n
femeia lui ^uzajtele v^ - -
zâna si ^/ţl^. în timp
lor« (Luca VHI, 1 > ^
afară de Ioa^eife rămin,
morţii s^e, fem {.
cruce. Ele v rple pc
200' 201 femeii. (N. tr.).

cel făcut pentru femeie, ci femeia pentru bărbat" (I Epistola către corinteni, XI, 9) — cuvinte care dezmint parţial eontextul — numai că tradiţia creştină a uitat să-şi mai amintească de acest context. Cît despre celebra alegorie conjugală, ea a devenit temeiul „dogmei subordonării necondiţionate a femeii bărbatului" şi a contribuit la „sacralizarea unei situaţii culturale antifeministe21". Să-i reamintim termenii:

„Femeile să li se supună bărbaţilor lor precum Domnului, căci bărbatul este cap femeii sale, cum Cristos este capul Bisericii, trupul său, al cărui Izbăvitor este. Şi după cum Biserica i se supune lui Cristos, tot astfel femeile trebuie să li se supună bărbaţilor lor" (Epistola către efeseni, V, 22—24).

Două pasaje din corpusul paulinian au jucat un rol important în excluderea femeilor din funcţiile presbiterialo-episcopale. Primul este cel din Epistola întîi către corinteni (XIV, 34—35): „Femeile să tacă în întruniri, căci nu le este îngăduit să ia cuvîntul; să 6tea supuse cum însăşi legea o spune". Al doilea pasaj, din Epistola îr.tîi către Timotei (II, 11— 14), este la fel de categoric — Toma d'Aquino se va sprijini pe el — şi declară: „Nu îngădui femeii să-1 înveţe şi nici să-1 îndrume pe bărbat". Majoritatea exegeţilor consideră acum aceste două texte nişte interpolări. Pe de altă parte, sfîntul Pavel şi-a manifestat în repetate rînduri recunoştinţa faţă de femei, a căror activitate apostolică o secunda pe a lui. Cu si-y guranţă că nu era un misogin. Deducem doar! că împărtăşea androcentrismul timpului Bău22.)' Marginalizarea femeii în cultura creştină pe cale de a se constitui a fost accentuată, de asemenea, de aşteptarea sfîrşjtulul Jurnii, considerat multă vreme ca iminent, de exaltarea, yirginităţii şi a castităţii şi de interpretarea iriasculînfzantă a păcatului originar (Facerea, 2C

f:
r
Ui
•00
203

III, 1—7). De aceea, nu trebuie să ne mirăm oînd găsim sub pana primilor scriitori creştini şi a Părinţilor Bisericii trăsături antifeministe foarte apăsate. Adresîndu-se femeii, Tertulian îi spune:

„Tu veşnic ar trebui să fii cernită, acoperită cu zdrenţe şi cufundată în pocăinţă, ca să-ţi răscumperi păcatul de-a fi dus la pierzanie neamul omenesc. . . Femeie, tu eşti poarta diavolului. Tu te-ai atins de pomul lui Satan şi cea dintîi ai nesocotit legea dumnezeiască23."

Agresivitatea şi austeritatea excesivă a lui Tertulian camuflau o adevărată aversiune faţă de misterele naturii şi ale maternităţii. în De monogamia („Despre monogamie"), el evocă scîrbit greţurlle femeilor însărcinate, sînii surpaţi şi pruncii care zbiară. într-un anume fel, spiritul lui Tertulian se regăseşte la sfîntul Ambrozie, care ponegreşte şi el căsnicia. Este adevărat că, exaltînd virginitatea, el propune un tip de feminism inedit, chemat la o lungă existenţă: căsnicia nefiind decît o soluţie în lipsa alteia mai bune, iar maternitatea neadu-cînd decît suferinţe şi necazuri, e mai bine s-o refuzi şi să optezi pentru virginitate, stare sublimă şi cvasidivină24. Pentru sfîntul Iero-nim, căsătoria este un dar al păcatului. Scriind unei fete tinere, pe care o povăţuieşte să ră-mînă fecioară, el tratează cu dispreţ porunca biblică: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pămîntul".
„Te-ncumeţi oare să defăimezi căsătoria pe care Dumnezeu a binecuvîntat-o? vei spune. Dar preferîndu-i fecioria nu înseamnă câtuşi de puţin a defăima căsătoria . .. Nimeni nu asemuieşte un rău cu un bine. Femeile măritate trebuie să fie mîndre că stau în spatele fecioarelor. «Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pămîntul» (Facerea, I, 28). Crească şi înmulţească-se cine vrea să umple

pămîntul. Cohorta ta se află în ceruri. «Creşteţi şi vă înmulţiţi...»: această por-runcă s-a împlinit după izgonirea din rai după goliciunea şi frunzele de smochin ce vesteau îmbrăţişările smintite ale căsăto-

Sexualitatea este păcatul prin excelenţă: aceas- \ tJ-TecUSţie a atîrnat greu în istoria creştină. . Căsnicia care nărăveşte omul la desfătări — | acestea fiind comparate cu „puroiul" de către Metodiu din Olimpia — se opune contemplării lucrurilor divine. Dimpotrivă, „virginitatea, scrie Marie-Odile Metral, integritatea fizică, f purificare a sufletului şi închinare întru Dumnezeu .. . este întoarcere la origine [şi] la imor-talitatea căreia îi atestă realitatea*". Dorinţa fiind privită ca un zbucium nefast şi insaţiabil, încă din epoca Părinţilor Bisericii se stabilesc pentru multă vreme o serie de relaţii pe care Marie-Odile Metral le expune în felul următor27:

a doua''
mariaj __ căsătorie
văduvie
virginitate
_ animalitate _ perversitate » divinitate sfinţenie

fi

De acum înainte, mediile Bisericii afirmă drept adevăr, pentru ele de netăgăduit, că „virginitatea şi castitatea umplu şi populează jilţurile paradisului" —• formulare din secolul al XVI-lea. Dar, deşi exaltă virginitatea, teologia. n-a contenit cîtuşi de puţin să teoretizeze_jnişcH IjmiajEuncjiară a culturii pe eareTn mocf inconJ "ştient o adoptase.TTum să conciliezi totuşi acest antifeminism cu învăţătura evanghelică despre egala demnitate a bărbatului şi a femeii? Sfîn-tul Augustin reuşeşte aceasta printr-o distincţie uluitoare: orice fiinţă omenească, declară el, posedă un suflet spiritual asexuat şi un trup sexuat. La individul masculin, trupul reflectă sufletul, ceea ce nu-i cazul la femeie. Bărbatul este aşadar întru totul imaginea lui Dumnezeu, în timp ce femeia nu-i decît prin suflet, trupul ei constituind un obstacol permanent în exerci- 204

tarea raţiunii. Inferioară bărbatului, femeia tre-1
buie deci să i se supună28.)

Această doctrină, agravată ulterior în texte fals atribuite chiar sfîntului Augustin şi sfîntu-lui Ambrozie, a trecut o dată cu ele în faimosul Decret al lui Graţian (către 1140-1150), care a devenit pînă la începutul secolului XX principala sursă oficioasă a dreptului Bisericii29. Astfel putem citi: „Această imagine a lui Dumnezeu este întrupată în bărbat [==Adam], creaţie unică, obîrsie a tuturor celorlalte fiinţe umane, care a primit de la Dumnezeu puterea de a stă-pîni, ca locţiitor al său, pentru că este imaginea unui Dumnezeu unic. De aceea femeia nu a fost făcută după chipul lui Dumnezeu". Graţian îşi însuşeşte textul lui Pseu-do-Ambrozie: „Nu .degeaba femeia n-a fost creată din acelaşi lut din care a fost făcut Adam, ci dintr-o coastă a lui Adam ... De aceea Dumnezeu n-a creat la început un bărbat şi o femeie, nici doi bărbaţi, nici două femei; ci mai întîi bărbatul, apoi femeia pornind de la acesta30".

Toma d'Aquino n-a inovat aşadar afirmînd la rîndul său că femeia a fost creată mai imperfectă decît bărbatul, chiar şi în ce priveşte sufletul, şi că ea trebuie să-1 asculte „căci prin| firea lucrurilor bărbatul este înzestrat cu mai] mult discernămînt şi mai multă raţiune31". In; sprijinul argumentelor teologice, el adaugă şi ştiinţa aristotelică: singur bărbatul joacă un rol pozitiv în procreaţie, partenera lui nefiind decît receptacol. De fapt nu există decît un singur sex, cel masculin. Femeia este un mascul ' deficient. Nu-i de mirare aşăcTăFcă, fiinţa debi-Tâ, marcată de imbecillitas prin natura ei — un clişeu răsrepetat în literatura religioasă şi juridică — femeia a căzut în mrejele ispititorului. De aceea trebuie ţinută sub tutelă32. „Femeia are nevoie de bărbat nu numai ca să procreeze,

405 ca celelalte animale, ci chiar pentru a se

conduce: pentru că bărbatul este mai desăvîr-■şit prin gîndire şi mai puternic prin virtute33".

Toma d'Aquino s-a străduit totuşi să desa-cralizeze interdicţiile relative la sîngele menstrual, adoptînd în această privinţă, din interiorul sistemului aristotelic, bineînţeles, o atitudine pe care am putea s-o calificăm drept ştiinţifică. După el, este vorba de reziduul de sînge produs în ultimă instanţă de digestie; el foloseşte pentru fabricarea trupului pruncului: tot aşa a zămislit şi Măria trupul lui Isus34. Dar tabuurile venite din noaptea timpurilor nu se lasă uşor doborîte de raţiune. Numeroşi autori ecleziastici (Isidor de Sevilla, Rufino da Bo-logna, etc.) precum şi canoniştii glosatori ai Decretului lui Graţian au afirmat de-a lungul Evului Mediu caracterul impur al sîngelui menstrual, referindu-se deseori explicit la Istoria naturală a lui Pliniu. După ei, acest sînge încărcat de maleficii împiedică germinarea plantelor şi usucă vegetaţia, rugineşte fierul, îmbolnăveşte cîinii de turbare. Unele penitenţiale* interzic femeilor să se împărtăşească în perioada menstruală şi chiar să intre în biserică. De unde, în mod general, şi interdicţia, în ceea ce le priveşte, de a oficia liturghia, de a atinge vasele de împărtăşanie, de a avea acces la funcţii rituale35.

In felul acesta, Evul Mediu „creştin" a adiţionat, a raţionalizat şi a majorat în mare măsură învinuiri misogine preluate din tradiţii moştenite. JjPe de altă parte, cultura se afla acum sub dominaţia clericilor celibatari, care nu puteau decît să exalte virginitatea şi să se dezlănţuie împotriva ispititoarei ale cărei farmece îi înfricoşau. Nu încape nici o îndoială că frica de femeie a dictat literaturii monastice anatemele lansate periodic împotriva nurilor amăgitori şi demoniaci ai complicei preferate a lui Satan, din care citărnA

Cărţi ecleziastice privitoare la ritualurile peni-
tenţei. (N. tr.).

2C

Odon, abate de Cluny (secolul al X-lea): „Frumuseţea fizică nu răzbate dincolo de piele. Dacă ar vedea bărbaţii ce ascunde pielea, priveliştea femeilor i-ar îngreţoşa. De vreme ce ne scîrbeşte să atingem cu degetul un scuipat sau o balegă, atunci cum de putem dori să îmbrăţişăm sacul acesta de scîrnă36?"
Marborde, episcop de Rennes, apoi călugăr la Angers (secolul al Xl-lea): „Dintre nenumăratele capcane pe care duşmanul nostru cel viclean le-a presărat pe toate colinele şi plaiurile lumii, cea mai rea şi pe care mai nimeni n-o poate ocoli este femeia, sămînţă de nenorocire, rădăcină a tuturor pierzanii-lor, care a iscat pe întreg întinsul lumii stricăciuni fără de număr.. . Femeia, rău dulce, fagure de ceară şi venin, care cu o spadă muiată în miere străpunge pînă şi inima înţelepţilor37".
Călugării, fireşte, pentru a justifica propriul lor celibat, se străduiau să-i abată pe ceilalţi de la căsătorie. Aşa procedează Roger de Caen în secolul al Xl-lea: „Crede-mă, frate, toţi bărbaţii însuraţi sunt nefericiţi... Cel cu nevastă slută se scîrbeşte de ea şi-o urăşte; dacă-i frumoasă, se teme grozav de ber-banţi . . . Frumuseţea cu virtutea nu se împacă . . . Vezi o nevastă că-şi dezmiardă drăgăstos bărbatul şi-1 acoperă de dulci sărutări, iar în tăcerea inimii ei dospeşte venin! Femeia de nimic nu se teme; ea crede că toate-i sunt îngăduite38".
Acelaşi discurs nedrept şi odios, întemeiat pe opoziţia simplistă între__alb_sijnegru — alb Jiind universuTJ5ărMfuîuî^,iar negru _cel al femeii — îşi găseşte expresie în numeroase sculpturi medievale: la Charlieu şi la Moissac, femeia este înlănţuită de un şarpe, iar un imens broscoi rîios îi devorează sexul; la catedrala din Rouen, dansul Irodiadei; la catedrala din Auxerre, tî-năra fată care călăreşte un ţap; patru exemple 107 dintr-o mie.

Să nu cădem însă noi înşine în simplism. Evul Mediu a exaltat din ce în ce mai mult femeia şi i-a închinat nemuritoare opere de artă; pe de altă parte, a inventat amorul curtenesc care reabilitează farmecul fizic şi înalţă femeia pe un piedestal, făcînd-o suzerana bărbatului îndrăgostit şi modelul tuturor perfecţiunilor. Cultul marial şi literatura trubadurilor au avut prelungiri importante şi, în durata lungă*, au contribuit mult la promovarea femeii. Dar numai în durata lungă. Pentru că trebuie să spunem că în Evul Mediu au fost interpretate şi tratate printr-o anume distanţare, la adăpost de orice atingere, doar personaje feminine de excepţie, deloc reprezentative pentru sexul jlor. Exaltarea Fecioarei Măria a avut ca revers f I devaluarea sexualităţii. Cît despre literatura/ curtenească, ea n-a reuşit, nici măcar în Occi-tania, teritoriul ei predilect, să schimbe structurile sociale39. Pe de altă parte, conţinea în ea însăşi o contradicţie evidentă. Sigur, aşa-nu-mitul fin'amors (iubirea pură) acorda iniţiativa doamnelor şi constituia un fel de triumf asupra misoginiei aproape universale, fără să nege pro-priu-zis sexualitatea. Conceptul de asag — adică „punere la încercare", în starea de nuditate a partenerilor, cu îmbrăţişări, mîngîieri şi atingeri, dar refuzul orgasmului masculin — constituia în cele din urmă o tehnică erotică şi un elogiu al plăcerii40, care rupea cu naturalismul vulgar şi ostil femeii din cel de al doilea Roman al trandafirului. Dar dacă amorul curtenesc subliniază şi chiar divinizează o femeie excepţională

* Durata lungă — „la longue duree" — formulă pusă în circulaţie de Fernand Braudel pentru a desemna opusul a ceea ce alţi istorici (Franţois Si-miand şi PBUI Lacombe) au numit „istorie eveni-menţială". Aşa cum explică F. B., noua istorie economică şi socială cercetează trecutul în „tranşe mari", în „vaste spaţii cronologice", uneori de amploare seculară, opunînd istoriei evenimenţiale o „istorie cantitativă" şi de profunzime, ce depăşeşte conştiinţa contemporanilor evenimentului, care este „exploziv" îşi de scurtă durată. (N. tr.).

şi o feminitate ideală, el lasă în schimb în voia soartei imensa majoritate a celui de „al doilea sex". De aici palinodiile clericului Andre le Chapelain care, în De amore („Despre iubire") (prin 1185), după ce în primele două cărţi cîntă virtuţile doamnei şi atitudinea supusă a îndrăgostitului, se lansează apoi într-o diatribă furioasă împotriva viciilor femeieşti. Tot de aici — în timp ce se lunecă de la amorul curtenesc la amorul platonician — straniul paradox al unui Petrarca îndrăgostit de Laura, angelică şi ireală, dar alergic la grijile cotidiene ale căsniciei şi ostil femeii reale, reputată ca diabolică:

„Femeia ... e un adevărat diavol, o duşmancă a liniştii, un izvor de sîcîieli, un prilej de gîlcevi de care bărbatul trebuie să se ţină deoparte dacă vrea să trăiască în tihnă ... Insoară-se cei care găsesc vreun farmec în tovărăşia unei neveste, în înlănţuirile nocturne, în zmiorcăielile plozilor şi în chinurile insomniei .. . Noi înşine, dacă ne va sta în puteri, ne vom nemuri numele prin talent şi nu prin căsnicie, prin cărţi şi nu prin copii, cu ajutorul virtuţii şi nu cu acela al unei femei41".

Frumoasă mărturisire de egoism misogin care dovedeşte, în cazul „celui dinţii om modern" din civilizaţia noastră, cît de slab a fost impactul amorului curtenesc asupra culturii diriguitoare, încă dominată de clerici.

2. Diabolizarea femeii.

Chiar în epoca lui Petrarca, frica de femeie creşte, cel puţin în rîndurile unei părţi a elitei occidentale. De aceea se impune să reamintim aici una dintre temele dominante ale cărţii de faţă: în timp ce epidemiile de ciumă, schismele, războaiele religioase şi teama de sfîrsitul lumii se adiţionează creînd o situaţie care va dăinui 209 trei secole, creştinii cei mai zeloşi dobîndesc con-

ştiinţa numeroaselor primejdii care ameninţă Biserica. Ceea ce s-a numit „creşterea exasperării şi a excesului" a fost în realitate constituirea unei mentalităţi obsidionale. Pericolele identificabile erau diverse, exterioare şi interioare. Dar în spatele fiecăruia dintre ele se ascundea Satan. In această atmosferă încărcată de ameninţări, predicatorii, teologii şi inchizitorii vor să mobilizeze toate energiile împotriva ofensivei demoniace. Pe de altă parte, mai mult ca oricînd, ei vor să dea exemplu. Denunţarea complotului satanic se însoţeşte cu o dureroasă năzuinţă spre mai multă rigoare personală. în aceste condiţii, putem presupune, pe bună dreptate, în lumina psihologiei adîncimilor, că în cazul lor un libido reprimat mai mult ca niciodată s-a preschimbat în agresivitate42. Fiinţe frustrate din punct de vedere sexual şi care nu puteau ignora ispitele, au proiectat asupra a-proapelui ceea ce nu voiau să identifice în ei înşişi. In felul acesta, au creat nişte ţapi ispăşitori pe care puteau să-i dispreţuiască şi să-i acuze, scoţîndu-se pe ei înşişi din cauză.

în secolul al XIII-lea, o dată cu intrarea în scenă a călugărilor cerşetori, predicaţia capătă fn Europa o importanţă extraordinară, a cărei amploare e destul de greu s-o măsurăm astăzi. Iar impactul ei a sporit o dată cu cele două Reforme, protestantă şi catolică. Chiar dacă majoritatea predicilor de odinioară s-au pierdut, cele care ne-au parvenit ne îngăduie să deducem că adeseori ele au fost vehicolele şi multiplicatorii unui misoginism cu bază teologică: femeia este o fiinţă predestinată răului. De aceea, cu femeia nici o precauţie nu-i de prisos. Dacă nu i se vor impune îndeletniciri sănătoase, cine ştie ce poate să-i mai treacă prin cap? Să-1 ascultăm predicînd pe Bernardino da Siena:

„Trebuie măturată casa? — Da. — Bine. Pune-o să măture. Trebuie spălate blidele? Pune-o să le spele. E ceva de cernut? Pu- 210

ne-o să cearnă, hai pune-o, ce mai stai! Trebuie spălate rufele? Pune-o să le spele în casă. — Păi, avem slujnică! — Şi ce dacă? Să le spele ea [nevasta], nu c-ar fi musai să facă ea asta, ci ca s-o pui la treabă. Pune-o să aibă grijă de copii, să spele scutecele şi ce mai e pe-acolo. Dcică n-o deprinzi să facă de toate o s-ajungă doar o bună bucăţică de muiere. N-o ierta o clipă, ascultă ce-ţi spun. Cîtă vreme nu-i vei da răgaz nici să-şi tragă sufletul măcar, n-o să stea pe la ferestre şi n-o să-i zboare mintea la toate bazaconiile43".

în lucrările predicatorului alsacian Thomas Murner, mai cu seamă Conjuraţia nebunilor şi Confraţia pungaşilor — amîndouă din 1512 — nici bărbatul nu-i cruţat, e drept, dar femeia apare într-o lumină mult mai defavorabilă44. In primul rînd, ea este un „diavol domestic": nu pregeta aşadar să-ţi chelfăneşti din cînd în cînd soaţa care vrea să te stăpînească — nu se zjice de altfel că femeia are nouă vieţi? Apoi, e îndeobşte înşelătoare, vanitoasă, stricată şi cochetă. Ea este momeala de care se foloseşte Satan ca să atragă în infern celălalt sex: aceasta a fost tema inepuizabilă a predicilor secole de-a rîndul. Dovadă, printre multe altele, acuzaţiile lansate de trei predicatori celebri din secolele XV şi XVI: Menot, Maillard şi Gla-pion . . . „Frumuseţea la o femeie este cauza multor rele", afirmă Menot care, fără a fi de altminteri original, tună şi fulgeră împotriva modei: „Ca să atragă privirile [femeia care nu se mulţumeşte cu îmbrăcămintea potrivită stării sale] se va împopoţona cu tot soiul de găteli fără rost: mîneci largi, capul înzor- zonat, pieptul despuiat pînă la buric, sub un văl străveziu prin care vezi tot ce s-ar cuveni să nu vadă nimeni ... în astfel de veşminte dezmăţate, cu cartea de rugăciuni la subsuoară, trece prin faţa unei case unde se

află vreo zece bărbaţi care o urmăresc cu priviri pofticioase. Ei bine, nu-i unul dintre aceştia care din pricina ei să nu cadă într-un păcat de neiertat45".

După Maillard, trena rochiilor lungi „sfîrşeşte prin a face ca femeia să semene cu o jivină, după ce că oricum îi seamănă prin purtările ei". Iar „salbele bogate, lanţurile de aur care-i încing gîtul" arată „că diavolul o stăpîneşte şi o trage după el, legată şi înlănţuită". Doamnele din vremea aceea, adaugă el, se desfată citind „cărţi deşucheate în care-i vorba de iubiri necuviincioase şi petreceri desfrînate, în loc să citească din marea carte a conştiinţei şi a cucerniciei", în fine, „limbile (lor) . .. flecare pricinuiesc mari necazuri46". Glapion, duhovnicul lui Carol Quintul, refuză, la rîndul lui, să ţină seama de mărturia Măriei Magdalena în legătură cu învierea lui Isus: „Căci, dintre toate făpturile, femeia este cea mai nestatornică şi mai schimbăcioasă, şi de aceea n-ar putea aduce o mărturie mulţumitoare împotriva duşmanilor credinţei noastre47" — transfer pe planul teologic al sentinţei juriştilor: „Femeile — în faţa tribunalelor — sunt întotdeauna mai puţin demne de crezare decît bărbaţii48".

De-a lungul secolelor, litaniile antifemi-niste recitate de predicatori nu se vor deosebi prea mult decît sub aspectul formei. în secolul al XVII-lea, Jean Eudes, celebru promotor al misiunii interne, acuză şi el în spiritul sfîntului Ieronim:

„amazoanele diavolului care se înarmează
din cap pînă-n picioare ca să pornească răz
boi împotriva castităţii şi care, cu părul lor
cîrlionţat cu mult meşteşug, cu benghiurile
lor, cu goliciunea braţelor, a umerilor şi a
pieptului, o ucid pe această prinţesă a ceru
lui în sufletele pe care le măcelăresc ca şi
pe-al lor de altfel cel dintîi49".   112

La începutul secolului al XVIII-lea, Grignion de Montfort „declară război" tuturor femeilor cochete şi vanitoase, unelte ale infernului:

Femmes braves,. filles belles Que vos charmes sont cruels! Que vos beautes ihfideles Font perir de oriminels!

i   Vous paierez pour ces âmes £'   Que vous avez fait pecher '■   Que vos pratiques infâmes i   Ont enfin fait trebucher. i.

Tant que je serai sur terre, ,_: Idoles de vanite
Je vous declare la guerre,
Arme de la verite50*.

Să reamintim că este vorba aici de nişte cîntări religioase compuse pentru uzul credincioşilor şi că, în mintea autorului, ele constituiau tot nişte predici. Acestea, de-a lungul secolelor, au exprimat în formele cele mai diverse frica permanentă în faţa celuilalt sex a unor clerici condamnaţi prin legământ la castitate. Ca să nu cadă în mrejele femeii, o declară neobosit primejdioasă şi diabolică. Acest diagnostic dueea la nişte contra-adevăruri uluitoare şi la o îngăduinţă ieşită din comun faţă de bărbaţi. Mărturie acest extras dintr-un panegiric al lui Henric al IV-lea rostit în 1776 la colegiul din La Fleche** de superiorul acestuia:
T
„Să deplîngem aici, domnilor, trista soartă a regilor la vederea artificiilor funeste cărora le-a căzut victimă Henri al IV-lea. Un
* Femei de ispravă, fete frumoase / Ce crude sunt farmecele voastre! / Cum frumuseţile voastre înşelătoare / Duc la pieire criminali! // Veţi plăti pentru aceste suflete / Pe care le-aţi împins la păcat / Pe care purtările voastre ticăloase / Le-au smintit pînă la urmă. // Cît mă voi afla pe lume, / Idoli de vanitate, / Vă declar război, / Avînd drept armă adevărul.
_ ** Colegiul iezuit din la Fleche era celebru înainte
213 de Revoluţie. (N. tr.).

sex primejdios uftă de oele mai sfinte legi ale cuviinţei şi ale modestiei, îmbină farmecele fireşti cu şiretlicurile meşteşugului său diabolic, atacă fără de ruşine, face negoţ cu virtutea sa, şi-şi dispută avantajul umilitor de a-1 moleşi pe eroul nostru şi de a-i corupe inima51".
Astfel, predica, mijloc eficace al evanghelizării îneepînd din secolul al XIH-lea, a difuzat fără contenire şi a inculcat în mentalităţi frica de femeie. Ceea ce în Evul Mediu timpuriu era discurs monastic a devenit apoi, prin lărgirea progresivă a auditoriului, avertisment înfricoşat pentru uzul întregii Biserici instruite care a fost îndemnată să identifice viaţa clericilor cu cea a mirenilor, sexualitatea cu păcatul, Eva ou Satan.
Bineînţeles că predicatorii nu făceau decît să vulgarizeze şi să răspîndească pe scară largă, cu ajutorul jocului oratoric, o doctrină fundamentată de multă vreme prin lucrări savante. Dar şi acestea, la rîndul lor, au cunoscut o răspîndire nouă graţie tiparului care a contribuit la denigrarea femeii întărind totodată ura împotriva evreilor şi teama de sfîrşitul lumii. Astfel, de exemplu, De planctu ecclesiae („Plîn-gerea Bisericii") redactată prin 1330, la cererea lui Ioan al XXII-lea, de franciscanul Alvaro Pelayo, pe atunci mare penitencier* la curtea din Avignon. Această lucrare, azi uitată, merită să fie dezgropată din biblioteci52. Ea a fost tipărită la Ulm în 1474, reeditată la Lyon în 1517 şi la Veneţia în 1560 — indicaţii cronologice şi geografice care ne îngăduie să ghicim o audienţă relativ importantă, cel puţin în lumea clericilor chemaţi să modeleze conştiinţele. Or, în cea de a doua parte a ei putem citi un lung catalog cu cele două sute de „vicii şi nelegiuiri" ale femeii. în această privinţă, De planctu . . .
* Preot delegat de episcop pentru dezlegarea anu
mitor cazuri speciale. (N. tr.). 214

seamănă mult prin structura şi paralelismul intenţiilor cu Fortalicium ftdei, lucrare îndreptată împotriva evreilor. Tot ce avea să conţină mai misogin Malleus maleficarum apare formulat în De planctu ... cu numeroase referiri la Ecleziasticul, la Pildele lui Solomon, la sfîn-tul Pavel şi la Părinţii Bisericii. Aceste citate devin incendiare pentru că sunt scoase din context şi împinse arbitrar pe făgaşul unui antife-minism virulent. Am putea deci considera De planctu. .. drept documentul major al ostilităţii clericale faţă de femeie. Dar această chemare la războiul sfînt împotriva aliatei diavolului nu poate fi înţeleasă decît dacă este repusă în mediul care a lansat-o: mediul ordinelor de călugări cerşetori preocupaţi de evanghelizare şi îngrijoraţi de decăderea corpului ecleziastic.
Cartea I tratează fără prea multă originalitate procesul de constituire a Bisericii. Cea de a doua, în schimb, expune la modul patetic starea lamentabilă a creştinătăţii. Chiar în miezul acestei lungi jelanii, în capitolul XLV — cel mai întins din volum! — se situează litania învinuirilor

adresate fiicelor Evei. Franciscanul pune în cauză cînd „femeile" sau „unele femei" cînd „anumite femei", cînd mai categoric „femeia", şi o judecă fără ca acuzata să beneficieze vreodată de asistenţa unui avocat. Din capul locului reiese limpede că ea împărtăşeşte „toate viciile bărbatului, avîndu-le însă în plus pe ale ei, diagnosticate precis de Scriptură:

„Nr. 1: Vorbele ei sunt mieroase . . .; nr. 2: Este înşelătoare . . .; nr. 13: Este plină de răutate. Orice răutate şi orice stricăciune de la ea purcede (Ecl. XXXV)...; nr. 44: -Este flecară, mai ales la biserică . ..; nr. 81: Cuprinse deseori de nebunie, ele îşi ucid copiii . . .; nr. 102: Anumite femei sunt de neîndreptat ..."

în ciuda intenţiilor metodice, acest catalog con- ţine multe repetări şi-i lipseşte coerenţa de

fond. Este preferabil deci să regrupăm în şapte puncte argumentele principale ale unui rechizitoriu care amalgamează, fără ca însuşi autorul să-şi dea seama, acuzaţii teologice, frică ancestrală de femeie, autoritarism al societăţilor patriarhale şi orgoliul clericului mascul.

a) Acuzaţie iniţială, cel puţin la nivelul evi dent al conştiinţei: Eva a fost „începutul" şi „mama păcatului". Ea înseamnă pentru nefe riciţii ei descendenţi „izgonirea din paradisul terestru". De acum înainte, Femeia este aşadar „arma diavolului", „stricătoarea oricărei legi", izvorul oricărei pierzanii. Ea este „o groapă adîncă", „un puţ strimt". „Ea îi ucide pe cei pe care i-a înşelat"; „săgeata privirii sale îi uci de şi pe cei mai viteji bărbaţi". Inima ei este „laţul vînătorului". Ea este „ o moarte amar nică" şi prin ea am fost cu toţii condamnaţi la moarte (introducere şi nr. 6, 7 şi 16).

b) Femeia ispiteşte bărbaţii cu nurii ei amă gitori pentru ca să-i atragă în prăpastia plăce rii simţurilor. Or, „nu-i mîrşăvie la care să nu ducă preacurvia". Ca să viclenească mai bine, ea se boieşte, se sulemeneşte, ajunge să-şi pună pe cap pînă şi părul morţilor. Curtezană prin însăşi natura ei, îi plac dansurile care aţîţă pofta. Ea întoarce „binele în rău", „firescul în nefiresc", mai cu seamă în domeniul sexual. „Ea se împreunează cu dobitoacele", călăreşte bărbatul cînd face dragoste (viciu care se spune că ar fi provocat potopul), sau „încâlcind cu răţenia şi sfinţenia căsătoriei", acceptă unirea

cu bărbatul în felul dobitoacelor. Unele se mă
rită cu o rubedenie apropiată sau cu naşul lor,
altele sunt concubine de preoţi sau de mireni.
Anumite femei au raporturi sexuale prea de
vreme după naştere sau în timpul ciclurilor
(nr. 5, 23, 24, 25,' 26, 27, 31, 32, 43, 45, 70).

c) Unele femei sînt „ghicitoare nelegiuite" şi
fac farmece. Altele, „foarte criminale", „folosind
descîntece, maleficii şi meşteşugul lui Zebu-
lon", împiedică procreaţia. Ele provoacă steri
litatea cu buruieni şi mixturi magice. „Deseori 21*

[vom remarca insistenţa asupra acestui adverb] ele înăbuşă, din nebăgare de seamă, pruncii culcaţi [cu ele] în patul lor. Deseori îi ucid, apucate de zmintealǎ. Uneori, colaborează la să-vîrşirea adulterului: fie împingînd fecioare la desfrîu, fie înlesnind avortul vreunei fete care s-a dedat la preacurvie" (nr. 43, 79, 80, 81).

d) Acuzaţia cea mai îndelung dezvoltată —.
ocupă a opta parte din întregul capitol — este
redactată astfel: Femeia e agentul idolatriei.
Căci „ea îl face pe bărbat să calce legea şi
să-şi renege credinţa": prin aceasta fiind ase
menea vinului care provoacă acelaşi rezultat.
Cînd te laşi pradă patimii trupeşti, înalţi tem
plu unui id®l şi—1 părăseşti pe Dumnezeu cel
adevărat pentru nişte divinităţi diavoleşti. Aşa
a făcut Solomon care a avut nu mai puţin de
şaptezeci de neveste — „ele au fost aproape ca
nişte regine" — şi trei sute de concubine. Pe
vremea destrăbălărilor sale, aducea jertfe idoli
lor la care se închinau şi ele: Astarte, Thamuz,
Moloh etc. Pilda lui rea o urmează şi creştinii
cînd se culcă cu evreice sau musulmane (nr. 21,
22).

e) In rubrica a cincea putem grupa o serie
de reproşuri risipite de-a lungul celor o sută
două boabe din acest negru şirag: femeia este
„smintită", „cîrcotaşă", „nestatornică", „fleca

ră", „ignorantă", „vrea totul dintr-odată". Ea este „certăreaţă" şi „năbădăioasă". „Nu-i mînie mai aprigă decît a ei". Ea este „pizmaşă". Iată de ce Ecleziastul (XXVI) spune: „Amărăciune şi durere este femeia care pizmuieste altă femeie, şi asta pentru că limba ei este ca biciul". Ea trage la băutură (ebriesa) dar îşi pierde repede minţile. Or, o femeie beată e un spectacol ruşi nos şi care nu poate fi ascuns (nr. 5, 8, 13, 14, 17, 18).

f) Soţul trebuie să nu aibă pic de încredere în nevasta lui. Uneori îl părăseşte, ori „îi adu ce un moştenitor făcut cu bărbat străin", ori îi otrăveşte viaţa cu bănuielile şi gelozia ei.

217 Unele femei, nesocotind voinţa soţului, dau

I

de pomană mai mult decît ar îngădui el. Altele, „cuprinse de-o pornire năstruşnică, vor să îmbrace straie de vădană, în ciuda bărbatului lor căruia nu-i rabdă împreunarea trupească". De îndată ce laşi frîu liber femeii în căsnicie, ea devine tiranică: „Dacă nu-ţi va da ascultare, te va face de ruşine în faţa duşmanilor tăi". „Ea dispreţuieşte bărbatul, de aceea nu trebuie să-i dai putere". Şi-apoi, cum s-o împiedici să reverse „o ură aproape nativă" asupra fiilor şi fiicelor dintr-o primă căsătorie a ta, asupra ginerilor şi a nurorilor? (nr. 5, 11, 12, 15, 16, 20, 34, 77, 78).

g) Orgolioase şi în acelaşi timp impure, femeile stîrnesc tulburare în viaţa Bisericii. Ele sporovăiesc în timpul slujbelor şi iau parte la ele cu capul dezvelit, în ciuda recomandărilor sfîntului Pavel. Or, s-ar cuveni să-şi acopere părul „în semn de supunere şi de ruşine pentru păcatul pe care femeia, cea dintîi, 1-a adus pe lume". Unele călugăriţe ating şi spurcă pînzele sfinţite sau vor chiar ele să cădelniţeze altarul. „Ele se aţin în interiorul corului, după grilaj, şi se cred îndreptăţite să-i slujească pe preoţi." ,',Ele citesc şi predică din înaltul amvonului" ca şi cum ar avea acest drept. Unele sunt investite cu funcţii care de fapt le sînt interzise sau coabitează cu clericii. Altele deţin ranguri retribuite în ierarhia regulară — statut pe care Biserica nu 1-a aprobat — şi acordă binecuvîn-tarea solemnă şi episcopală (nr. 44, 57, 58, 59, 61, 65, 68, 73, 74). Să remarcam în trecere a-ceastă frică a unui călugăr de a vedea femeile punînd stăpînire pe funcţii clericale, frică ce i-a obsedat secole de-a rîndul pe oamenii Bisericii care se temeau că intruziunea femeilor pe această cale ar duce la prăbuşirea unui întreg sistem. La o distanţă de două sute cincizeci de ani, iezuitul Del Rio reia acuzaţia lui Pelayo şi vorbeşte cu indignare despre „ o anumită călugăriţă, care făcea pe preotul şi împărtăşea populaţia cu ostii pe care le sfinţea ea însăşi53": acte monstruoase a căror repetare ar ruina ne- 21

greşit din temelii grandioasa construcţie ecleziastică. Dar să ne întoarcem la Pelayo. Ajuns la numărul o sută doi al litaniei sale, franciscanul spaniol conchide că, sub o înfăţişare smerită, femeile ascund un temperament orgolios şi incorigibil, semănînd prin aceasta cu evreii. Din analiza de mai sus, reiese limpede că, prin tonul şi conţinutul lor, acuzaţiile şi imprecaţiile lui Pelayo trimit într-o destul de largă măsură la o întreagă literatură misogină anterioară, în care găsim adunate o seamă de poeme monastice şi cel de al doilea Roman al Trandafirului. în acelaşi timp însă, ele marchează trecerea la o nouă etapă a antifeminis-mului clerical. Ca să înţelegem mai bine acest antifeminism, să recitim extrase dintr-un De contemptu feminae („Despre dispreţul faţă de femeie") (în versuri) scris în secolul al XII-lea de Bernard de Morlas, călugăr în mînăs-tirea de la Cluny, a cărui operă poetică se împarte între lauda Măriei, dispreţul faţă de lume şi descrierea înfricoşătoare a Judecăţii de apoi:

Femeia mîrşavă, femeia făţarnică, femeia
mişelnică
Mînjeşte ce-i curat, urzeşte nelegiuiri, terfeleşte orice faptă .. .
Femeia-i fiară, păcatele-i sunt ca nisipul. -" Dar totuşi n-o să le ponegresc pe cele ''bune, pe care se cuvine să le binecuvîn-
tez . ..
Femeia cea nemernică să-mi fie acuma prilej de scriere şi vorbă . .. Orice femeie se bucură la gîndul păcatului
şi la traiul în păcat.
Nici una, fireşte, nu-i bună, chiar de se-n-
tîmplă să fie vreuna bună
Femeia bună-i tot lucru rău, şi mai că nu-i
~" nici una bună.
Femeia-i lucru rău, carne spurcată şi toată
numai stîrv,

■y Gata să te piardă, născută să înşele şi-n-
şelătoare iscusită,
Genune fără fund, viperă afurisită, putregai strălucitor,
Potecă lunecoasă... cucuvaie fioroasă, poartă tuturor deschisă, dulce otravă... , Ea se poartă duşmănos cu cei care-o iubesc şi-i prietenă cu
duşmanii ei... Nimic nu-i scapă, zămisleşte cu tatăl ei şi
cu fiul fiului ei,
Curvă nesătulă, unealtă a pierzaniei, izvor
de stricăciune . . .
Cîtă vreme plugarii îşi vor însămînţa ogoarele şi vor culege rodul lor, Leoaica asta va rage, fiara asta va pustiii,
potrivnică firii.
Ea este delirul suprem, vipera ce-o încălzeşti la sînul tău, bici necruţător . . . Una singură e mai dibace prin tertipurile ei
decît toţi bărbaţii. . .
O lupoaică nu-i mai cruntă, căci n-o întrece în cruzime, Nici un şarpe, nici un leu . .. Femeia-i şarpe fioros prin inima, prin chipul sau prin faptele
ei.
O flacără mistuitoare se caţără în pieptul

ei cu un venin.
Femeia rea se boieşte şi se găteşte cu păcatele ei,
Ea se sulemeneşte, se preface, se preschimbă si se căneşte . . .
Amăgitoare prin strălucirea ei, nărăvită în
crimă, ea însăşi crimă-ntruchipată ...
Pe cât îi stă-n putere îi place să dăuneze ...
Femeie spurcată, nărăvită-n viclenii, vîl-
vătaie de delir,
Pierzanie dintru început, păcătoşenie întruchipată, capcană a neprihănirii, Ea îşi smulge din pîntec propriile-i vlăstare . .. Ea îşi sugrumă plodul, îl părăseşte, îl u-
cide, într-o funestă înlănţuire. 21

221

Femeie viperă, nicidecum făptură omenească, ci fiară sălbatică, şi sieşi necredincioasă, Ea este ucigaşa copiilor şi mai întîi a propriilor ei copii, Mai cumplită decît aspida şi mai turbată
decît turbatele . ..
Femeie făţarnică, femeie spurcată, femeie
scîrbavnică.
Ea este tronul lui Satan, ruşinea-i pentru ea povară; lipseşte din calea ei, cititorule54.

Lectura acestor invective necruţătoare ne demonstrează că în anumite privinţe Alvaro Pe-layo nu era prea original. în poemul atît de negru al lui Bernard de Morlas, găsim deja elementele stereotipate pe care le-a preluat franciscanul spaniol: trecerea de la incriminarea limitată a femeii ticăloase la desconsiderarea în bloc a tuturor femeilor; acuzaţiile aduse împotriva perfidiei, vicleniei şi violenţei celuilalt sex; împotriva destrăbălării nestăpînite a femeii, a dibăciei cu care se boieşte şi se sulemeneşte, a instinctelor sale criminale care o duc la avorturi provocate şi la infanticid. Fiică vîrstnică a lui Satan, ea este un „hău" al pierzaniei. Dar Alvaro Pelayo retuşează şi agravează acest discurs misogin, altminteri banal în lumea monastică. în primul rînd —■ şi acesta e esenţialul — el aduce numeroase texte biblice în sprijinul fiecărei afirmaţii, conferindu-i „legitimitate". în al doilea rînd, demonstrează, cu amploare sporită, că femeia este slujitoarea idolatriei — am văzut importanţa pe care o acordă acestei teme —, că bărbatul trebuie să-şi ţină bine nevasta în frîu şi în fine că elementul feminin caută să tulbure viaţa cotidiană a Bisericii. Ca urmare apar obiectivele a-cestor avertismente. Alvaro Pelayo nu le dă călugărilor numai sfaturi. Ca predicator şi confesor, el se adresează tuturor credincioşilor, atît clerului secular cît şi mirenilor. Predicaţia sa îmbracă aşadar o universalitate pe care n-o aveau predicile benedictinilor şi ale cistercie-

ce

care

se

[der U2ej fericite a £ff n^ '"Uşurat de n A °a~n sîn" si
rirea
Dum

sas»sssss=*
f nar zugrăvit n Sri u^1' răuJ orl femele care pWe e V^toare?. Q meie care gînS min«ună .. O 'fP mai la relel«e?te Sln^ă se
gîndeste „«_"
IPsiSi
mmmm

10tie. 222

foi

)3)3 '9
4
5 3

„mai amară decît moartea, cu alte cuvinte decît diavolul al cărui nume este moartea potrivit Apocalipsei63".
O diabolizare a femeii — căzută în dezonoare o dată cu sexualitatea —: iată rezultatul la care ajung într-un „climat dramatizat64" atî-tea reflecţii clericale privitoare la primejdia pe care o reprezintă atunci pentru oamenii Bisericii, şi pentru întreaga Biserică pe care aceştia o anexează, eternul feminin.

3. Discursul oficial despre femeie la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi începutul celui de al XVII-lea.

a. Al teologilor.

Acţiunea antifeministă a Mdlleus-nlui, a cărui largă difuzare65 am marcat-o mai sus, s-a aflat întărită la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi începutul celui de al XVII-lea printr-un discurs teologic cu multiple faţete. Din capul locului trebuie spus că teologii demonologi au repetat cu insistenţă tezele din Malleus. Del Rio afirmă că „în ceea ce priveşte sexul, al femeilor este mai suspect", că este „imbecil" şi „abundă în pasiuni aprige şi vehemente". Dominate de imaginaţie, „nefiind atît de bine înzestrate [ca bărbaţii] cu raţiune şi prudenţă", ele se lasă uşor „momite" de demon. învăţatul iezuit constată că scrierile sacre menţionează foarte puţine „profetese ale lui Dumnezeu" faţă de puzderia celor aflate în slujba idolilor la

pagini. După el, „desfrîul, luxul şi avariţia" sunt defectele obişnuite ale femeilor, ele fiind de asemenea prin firea lor „uşuratice, haimanale, limbute, cîrcotaşe, însetate de laude66".
La nivelul unei civilizaţii, afirmaţiile de-monologilor dominicani sau iezuiţi erau poate mai puţin primejdioase pentru „al doilea sex" decît cele ale cazuiştilor care, prin intermediul confesorilor, aveau un impact considerabil a- 2S

supra mentalităţii cotidiene. Sprijinindu-se pe Vechiul Testament, Benedicti afirmă în Suma păcatelor că „femeia [să subliniem acest singular colectiv] arde privind . . ., adică se arde şi îi arde pe ceilalţi". Mai departe, el adaugă:
„... Înţelepţii antici ne-au învăţat că ori de cîte ori bărbatul vorbeşte vreme înde- lungată cu femeia el îşi grăbeşte pierzania şi se abate de la cele sfinte şi pînă la urmă cade în infern. Iată ce primejdii te pîndeso cînd îţi place prea mult să flecăreşti, să rîzi şi să trăncăneşti cu femeia, fie bună fie rea. Şi cred că aceasta vrea să conchidă şi paradoxal Ecleziasticului* cînd spune că, „mai bună este răutatea bărbatului decît femeia de bine făcătoare67".
Semnificativă pentru generalizările acuzatoare în care se angajează în mod constant ■— şi inconştient — teologii şi moraliştii epocii este lectura cuvîntului MVLIER aşa cum o propune Benedicti. Punînd în gardă împotriva „femeii stricate", el afirmă că ea „tîrăşte după sine" tot soiul de nenorociri exprimate prin cele şase litere ale acelui cuvînt: M: la femme mauvaise est le mal des maux (femeia rea este răul relelor); V: la vanite des vanites (deşertăciunea deşertăciunilor); L: Za luxure des luxu-res (desfrîul desfnurilor); I: [ira]: la cholere des choleres (mînia mîniilor); E: (aluzie la Erinii): la jurie des fwries (furia furiilor); R: la ruyne des royaumes (prăbuşirea regatelor)68", în principiu, nu-i vorba aici decît de „femeia rea", dar de vreme ce în folosirea curentă cuvîntul mulier a ajuns să indice ansamblul celuilalt sex, nu înseamnă oare că acest sex constituie în mod global o primejdie?
Dar^ să lăsăm aceste lucrări masive de cazuistică şi să ne ocupăm de mărunţişul cules din manualele confesorilor şi în special de ce-
xr ! Cartea înţelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah din Vechiul Testament. (N. tr.).

grijă că ţii prea făţiş partea femeii.. . Altminteri, de vei ponegri soţul în faţa nevestei [cum femeile sunt ironice şi indiscrete din fire] ea nu va înceta să-1 înţepe şi să-1 cicălească cu greşeala pentru . care l-ai dojenit..., astfel soţul se va înciuda şi mai tare iar nevasta se va obrăznici şi mai mult. Din partea mea [în asemenea caz] .. ., eu le-aş aminti femeilor de cinstirea ce-o datorează soţilor şi le-aş înfăţişa marile pedepse pe care le pregăteşte Dumnezeu împotriva neruşinării şi trufiei acelora dintre ele care uită de-o îndatorire atît de sfîntă şi de îndreptăţită: prin urmare ele trebuie să înghită, şi să îndure cu răbdare toate ponoasele, de care se plîng doar pentru că mintea lor neajutorată nu pricepe că acestea numai din curiozitatea şi din neascultarea lor li se trag75".
încă de la sfîrşitul secolului al XVI-lea, a-ceste rînduri au fost citite de mii şi mii de confesori care au fost îndrumătorii spirituali a zeci de milioane de cămine. Dispreţul faţă de femeie pe care îl vehiculau este evident — un dispreţ ce camufla frica de o fiinţă misterioasă şi ameninţătoare în faţa căreia trebuia să aoţioneze solidaritatea masculină, cu alte cuvinte complicitaitea dintre preot şi soţ.
b. Ştiinţa medicală
Alături de oamenii Bisericii, alte persoane importante — medicii — au afirmat de asemenea inferioritatea structurală a femeii. Moştenitori în această privinţă ai concepţiilor antice dar reluîndu4e pe seama lor, ei le-au difuzat pe o scară largă, graţie tiparului, în sectoarele cele mai diverse ale culturii diriguitoare.
Din această perspectivă, se pune întrebarea cum trebuie să interpretăm cele scrise de călugărul-medic Rabelais despre „al doilea sex", 228

mai ales a Treia Carte. A vrut el oare să ia poziţie în „Disputa despre femei*"? Aceasta s-a iscat chiar la începutul secolului. Din 1503, Symphorien Champier publicase Corabia doamnelor virtuoase. In sens opus, Tiraqueau a scos în. 1513 prima ediţie a unei lucrări violent anti-Jeminine: De îegibus connubialibus („Despre legile căsniciilor"). „Disputa" pro-priu-zisă se situează însă în jurul anilor 1540-1560. In 1541-1542, apar L'Amie de cour („Iubita curteană") de La Borderie — carte ostilă femeii — şi La parjaite Amie („Iubita desă-vîrşită") de Antoine Heroet Gare, dimpotrivă, face elogiul femeii. 1544 este anul cînd apare La Delie, objet de plus haute vertu („Dalie, făptură nespus de virtuoasă") de Mauriee Sceve. A Treia Carte a lui Rabelais e din 1546. în 1555, Franşois de Billon, care publică Fort inexpugnable de l'honneur du sexe je-minin („Cetatea de necucerit a cinstei sexului feminin") îl consideră pe autorul lui Gargan-tua şi Pantagruel un inamic şi un denigrator al femeii. De unde şi ideea Gă a Treia Carte ar constitui o luare de poziţie în „Dispută" şi mai exiaet un răspuns dat lui Antoine Heroet. Dar atunci de ce nu-1 numeşte Rabelais pe Heroet, când pe Calvin, de exemplu, nu se sfieşte să-1 numească? V.-L. Saulnier este încredinţat eă a Treia Carte are, într-un anume fel, un loc rezervat în marea dezbatere care, în secolul al XVI-lea, i-a pus faţă-n faţă pe „curtenitori" (courtois) şi pe „satirici", şi este un rechizitoriu împotriva femeii, aşa cum De"-lie este o apologie a iubirii76. Dar „nici mai mult nici mai puţin", V.-L. Saulnier contestă intenţia atribuită lui Rabelais de a scrie o carte specială despre femeie şi căsătorie. „In-cluzînd problema particulară a căsniciei, sco-Pul general [al lucrării] este acela de a între-Prinde o amhetă, deci o meditaţie pe tema sfatului eel bun". Pornind de la o întrebare

* In original: „Qaerelle des îemmes". (N. tr.).

anume — în speţă oea în legătură eu însurătoarea lui Panurge — Pantagruel şi Panurge decid să consulte autorităţile în materie, pe cei numiţi înţelepţi şi cu faimă de învăţaţi: teologul Hippothadee, medicul Rondibilis, filosoful Trouillogan, enimgmatioul Raminagro-bis etc. Oameni de bine, pantagrueliştii ajung la constatarea că nici un sfetnic nu ştie să sfătuiască: toţi abdică. Înţelepţii aceste lumi sunt nişte falşi înţelepţi. Cartea a Treia este şi ea un „Elogiu al nebuniei".

Care-i atunci părerea lui Rabelais despre femeie? Lucrarea e desigur plină de episoade deocheate, iar tonul e deseori zeflemisitor. La prima vedere, femeia apare lascivă, neascultătoare, indiscretă şi prea curioasă. Dar Cartea a Treia este dedicată Margaretei de Navrre şi Rondibilis laudă, cînd se iveşte prilejul, „femeile cinstite şi neprihănite". Pe de altă parte, Rabelais nu consideră că femeia a fost creată doar pentru „înmulţirea neamului omenesc", ci şi pentru „desfătarea în lume a bărbatului", pentru „uşurarea traiului zilnic şi bunul mers al gospodăriei". Femeia nu-i atît de stricată pe cît e de slabă („O, biată slăbiciune femeiască!", cap. XVIII). Iată de ce are nevoie de ocrotire şi în primul rînd de o creştere aleasă şi de părinţi de ispravă. De unde şi sfatul să-ţi alegi nevastă „din neam de oameni de treabă, crescută în curăţie şi cinste, după bunele datini şi departe de stricăciunile lumii". In capitolul XLVIII, Rabelais îi înfierează cu asprime pe corupătorii de fete tinere. Cînd acestea ajung neveste, soţii au datoria să vegheze asupra „neprihănirii şi virtuţii" lor. Dar nu tiranizîndu-le. Sfatul lui Panurge este ca bărbatul să-şi sature nevasta în dezmierdări, ca să n-o prindă pofta să le caute aiurea. E sigur pe de altă parte că femeile sunt curioase: ele rîvneso la fructul oprit. Cine se arată gelos şi tiranic, îşi pregăteşte singur coarnele.

Este cit se poate de sigur, în schimb, că Rabelais refuză sclifoseala preţioasă adusă la modă de italieni şi-i condamnă pe amorezaţii neajutoraţi care „se bicisnicesc în preajma" femeii şi uită din cauza ei „dragostea de Dumnezeu ... îndatoririle fireşti faţă de ţară, de cauza publică şi de prieteni..., lasă baltă învăţătura numai ca să facă placul muierii" (eap. XXXV). Celor care fac din Rabelais un misogin înrăit, merită să le opunem următorul pasaj seos din Philogame ou Amy des nopces („Philogame sau prietenul căsnicii-||lor<c), un elogiu al căsniciei publicat în 1578 ifde Francois Tillier. Acesta parafrazează pur Şfsi simplu capitolul XXXV din A Treia Carte, numindu-şi de altminteri sursele:
„Cînd preaînvăţatul Rabelais îl pune pe înţeleptul său nebun Panurge, să-1 întrebe pe un filosof dacă să se însoare sau ba, acesta îi răspunde că nici una nici alta, ci amîndouă laolaltă. Adică, trebuie să ai nevastă ea şi cum n-ai avea-o; s-o ai, zio, aşa cum a lăsat-o Dumnezeu pe lume drept sprijin şi prietenă apropiată bărbatului şi să n-o ai, altfel spus să nu te bicisniceşti în preajma ei, să nu rugineşti într-o uitare ©e slăbeşte dragostea datorată lui Dumnezeu, să nu-i îngădui să-ţi calce în picioare voinţa de a-ţi ajuta ţara, de a apăra eu dîrzenie cauza publică, de a-ţi păstra prietenii, şi nici să nu pierzi vremea alergînd după femei întru paguba învăţăturii şi a îndatoririlor tale77".
Să rezumăm aşadar poziţia lui Rabelais faţă de femeie: îngăduinţă şi chiar duioşie, treaeă-meargă. Slugăreală, nu. Ea trebuie ţinută în frîu ca să nu abată bărbatul de la nobilele lui nieniri.
într-alt context, Johannes Wier, medic al
ducelui de Kleve, a avut meritul, într-o lu-
231 ware celeţ>ră: Jsto™. dispute şi discursuri des-
We amăgiri şi imposturi ale diavolilor, de a

mmm
m^0

desăvârşit. Daeă materia nu-i aşadar îndeajuns de corespunzătoare şi de convenabilă ca să formeze dintr-însa un băiat, atunci face o femelă care este [cum spune Aristotel] un mascul mutilat şi imperfect. De aceea potrivit acestui instinct fireso dorim mai mult băieţi decît fete, deşi oricare este binevenit86."
In ciuda acestui corectiv necesar şi totodată nu prea convingător, Laurent Joubert vrea să le explice cititorilor săi cum să procreezi mai degrabă băieţi decît fete. Raţionamentul său este următorul87: sămînţa este „în sine indiferentă" şi „va fi convertită în corp masculin sau feminin potrivit dispoziţiei matricei şi a sîngelui menstrual". Matricea este aşadar comparabilă unui ogor. Un pămînt prea umed strămută bobul de grîu sau de orz în neghină sau în ovăz sterp. Tot astfel o sămînţă masculină, deşi aptă să formeze un mascul, „degenerează deseori în femelă, datorită răcelii şi umidităţii matricei... şi datorită abundenţei prea mari de sînge menstrual, crud şi prost rînduit". De aici se deduce că o proereare să-vîrşită cînd femeia este în preajma cie-lului riscă mult să zămislească o fată („întrucît matricea e foarte umedă din pricina umorii care bălteşte în jurul ei ca un iaz"). Invers, sunt mai multe şanse de a obţine un băiat dacă actul sexual are loo ehiar după sfîrşitul eiclului, cînd matricea este „uscată şi mai caldă".
Aşa îşi reprezintă femeia cei mai iluştri medici ai Renaşterii: u» „mascul mutilat şi imperfect", „o nereuşită, cînd nu se poate face lucru mai bun". Ea este ca neghina şi ovăzul sterp în raport cu griul şi eu orzul. Aşa a făcut-o natura care i-a destinat un statut de inferioritate fizică ... şi morală. Ştiinţa medicală a timpului nu face aşadar decît să-1 repete pe Aristotel, revăzut şi corectat de Toma d'Aquino. Or, se poate lesne ghici audienţa

de care s-a bucurat un Laurent Joubert cînd ştim eă Biblioteca naţională din Paris păstrează nu mai puţin de douăsprezece ediţii din cartea sa despre Erorile populare, publicate, între 1578 şi 160888.

c. Autoritatea legislatorilor

Teologii şi medicii, susţinîndu-se între ei pentru a deprecia femeia, aduceau simultan argumentele lor complementare şi peremptorii legislatorilor — a treia mare autoritate a timpului. De aceea, restituirea discursului oficial privind „al doilea sex" în epoca Renaşterii ar fi incompletă dacă am omite componenta lui juridică. Cu numeroase citate din Aristotel, Pliniu şi Quintilian, din legile antice şi din lucrările teologice, juriştii afirmă inferioritatea categorică şi structurală a femnilor. Tira-queau, prietenul lui Rabelais, este inepuizabil pe această temă. Femeile au, spune el, mai puţină minte decît bărbaţii89. Nu te poţi aşadar încrede în ele90. Sunt limbute, mai ales prostituatele şi babele. Divulgă secretele: „E un lucru mai tare decît ele" {„vel invitae"). Pradă geloziei, sunt în stare de cele mai cumplite nelegiuiri, de pildă să-şi ucidă bărbatul şi băiatul făcut cu el. Mai slabe decît bărbaţii în faţa ispitelor, ele trebuie să fugă de societatea persoanelor destrăbălate, de conversaţiile lascive, de jocurile publice, de picturile obscene. Cuviinţa le cere să fie sobre „ca să-şi păstreze nevinovăţia", să evite trîndăvia şi mai ales să tacă (mulieres maxime decet silentium et taciturnitas*). Preceptele lui Tira-queau privind femeile sunt un lung catalog de interdicţii de tot felul, dintre care unele reiau vechi tabuuri: nu li se va permite să predice la biserică nici să pătrundă în taberele militarilor. Se vor abţine să facă dragoste cînd alăptează şi în timpul ciclului. Şi, în

235 ii • t în latină: se cuvine ca femeile să pătreze o
«nişte şi o tăcere depline. (N. tr.). s

de
altele
3 3 9

afară de aceasta — iată-ne în sfîrşit pe terenul juridic — celor chemate să chezăşuiască pentru cineva li se va cere un jurămînt; ele nu vor semna nici un fel de contract şi nici nu vor face donaţii fără consimţămîntul celor apropiaţi lor; de asemenea, li se interzice să facă testament fără acordul soţului etc. Teoretician al incapacităţii femeii măritate, A. Tiraqueau a fost supranumit pe vremea lui „legislatorul matrimonial". De legibus connu-bialibus a-cunoscut patru ediţii în timpul vieţii sale şi şaptesprezece după moarte91.

Alt jurisconsult, B. Chasseneuz, comentînd în secolul al XVI-lea cutuma din Burgundia, declară că „femeia este un animal schimbător, capricios, nestatornic, uşuratic, incapabil să păstreze un secret92". De unde şi succesiunea masculii:ă la tronul Franţei*. Consilierul de stat Le Bret declară în această privinţă în 1632: „Excluderea fetelor şi a băieţilor cobo-rîtori din parte femeiască este conformă cu legea naturii, care creînd femeia imperfectă, slabă şi plăpîndă, la trup ca şi la minte, a supus-o puterii bărbatului93". La rîndul său, Richelieu aprobă şi întăreşte cele de mai sus, referindu-se la Scriptură:

„Trebuie să mărturisim că, de vreme ce o
femeie a fost aceea care a pierdut lumea,
nimic nu poate fi mai dăunător statelor
ca acest sex, cînd, ajungînd să-i îndrume
pe cei care le cîrmuiesc, îi face deseori să

acţioneze după placul său, adică rău, cele mai bune sfaturi ale femeilor fiind mai tot deauna rele prin aceea că ele se lasă că läuzite de pasiuni, care, în mintea lor, în-, locuiesc de obicei raţiunea .. .94" y

* Aluzie la Lex Salica, corp de legi alcătuit între sec. V/VI şi IX de către francii salieni în care se stipulează, printre altele, excluderea femeilor de la dreptul de moştenire a pămînturilor. In sec. XIV, această lege este invocata pentru a li se interzice femeilor orice drept de succesiune la coroana Franţei. (N.tr.).

ţnulte
„„.^ux, Şi . ^1&ul din ^aD ^ & —.ins de iapt ^ ^ nUmar
divine patimi că natura
ehe
îndeobşte uniedul diverse ^i
:
Lancre • - a
md - Pierre de Lâna
"^monograf de «»*£%***" g££U
(m. «ST* ^^de^Vrug^n^ **£
unor pretinse crune a^ la rug.^ vorbiton de
Î37 de recunoştinţa din v

coase prin natura lor, dau frîu liber unei imaginaţii pe care Satan o ia numaidecît în stâ-pînire.

„Fragilitatea" femeilor nu-i împiedică pe Remy şi pe Lancre să trimită multe dintre ele pe rug. Dar Jean Bodin refuză să creadă în această fragilitate, întîlnindu-se astfel ou cei mai virulenţi adversari ai celui de al „doilea sex" din rîndurile oamenilor Bisericii. Pc-„ lemizînd împotriva lui Johannes Wier, considerat prea indulgent, el declară:

„Citiţi cărţile tuturor acelora care au scris despre vrăjitori, şi veţi găsi cincizeci de femei vrăjitoare, sau demoniace, la un sin^ gur bărbat... Ceea ce se întîmplă după părerea mea nu din pricina fragilităţii sexului: căci constatăm o încăpăţînare înverşunată la cele mai multe ... Am fi mai îndreptăţiţi să spunem că puterea poftei bestiale a dus femeia în starea tristă de a găsi în aceste pofte prilej de desfătări sau de răzbunare. Şi se pare că din această cauză Platon aşază femeia între bărbat şi animal. Căci vedem că părţile viscerale sunt mai mari la femei decît la bărbaţi, care n-au pofte atît de violente: şi dimpotrivă, capetele bărbaţilor sunt cu mult mai mari şi ca atare ei au mai mult creier şi mai multă socotinţă decît femeile97."

înarmat cu aceste „constatări" pe care le poate scorni oricine, întemeindu-se nu numai pe Platon ci şi pe Pliniu, Quintilian şi proverbele ebraice, Jean Bodin repetă, după atîţia alţii, cele sap* te defecte esenţiale care împing femeia spre vrăjitorie: credulitatea, curiozitatea, firea ei mai

impresionabilă decît a bărbatului, răutatea mai mare, graba în răzbunare, uşurinţa cu care se lasă pradă deznădejdii, în sfîrşit limbuţia ei, Diagnostc bine motivat, precum se vede, şi spus răspicat în plină vînătoare de vrăjitoare de! un magistrat cu autoritate, rînd pe rînd avocat la tribunalul din Paris, raportor la curtea ducelui

C Anj ou, deputat al ţinutului Vermandois în stările generale din 1576, înalt magistrat, apoi procuror regal în oraşul Laon. în afirmaţiile sale peremptorii se întîlnesc punctele de vedere ale celor trei înalte ştiinţe: teologia, medicina şi dreptul.
Aceasta fiind natura femeii — mai rea sau, dacă nu, cel puţin mai uşuratică decît bărbatul — o logică milenară, dar care în multe privinţe se aspreşte la începutul Timpurilor moderne, pune „al doilea sex" într-o condiţie inferioară din punct de vedere juridic. în secolul al XIV-lea, în Franţa, se statorniceşte legea fundamentală potrivit căreia coroana nu poate fi transmisă femeilor şi nici de către femei. O regulă generală în Europa Vechiului Regim le interzice accesul la funcţiile publice. „Femeia, afirmă în secolul al XIV-lea jurisconsultul Boutil-lier, deseori editat două sute de ani mai tîrziu, nu poate şi nu trebuie cu nici un preţ să fie judecător, întrucît judecătorului i se cere o mare constanţă şi discreţie, iar femeia nu-i înzestrată prin natura ei cu aceste însuşiri98". „Tot astfel, femeile trebuie lipsite [de dreptul de a practica avocatura la tribunal] dată fiind nesăbuinţa lor99". La Namur, o ordonanţă urbană din 1687 interzice învăţătoarelor să ţină lecţii cu băieţii: ar fi indecent100". Unele tribunalele admit că mărturia unui bărbat valorează cit cea a două femei101, convingere împărtăşită şi de Jean Bodin care citează în această privinţă legislaţia veneţianâ (şi cea orientală) şi susţine că, în calitate de martori, femeile sunt „întotdeauna mai puţin vrednice de crezare decît bărbaţii". Totuşi, în caz de extremă necesitate, adică de anchete asupra vrăjitoriei, trebuie ascultate şi „persoanele nedemne de fapt şi de drept [femeile] să depună mărturie102". Pretutindeni în Europa de odinioară femeia măritată este „în puterea soţului ei", cel puţin „după celebrarea mariajului103", şi-i datorează respect şi ascultare104, îndatorirea co-9 abitării apăsînd mai greu asupra ei decît asu-

pra bărbatului. „Mult trebuie să sufere şi să îndure femeia vrednică pînă să scape de sub oblăduirea soţului ei105": această maximă a lui Philippe de Beaumanoir în Cutuma din Beau-;; vaisis fsecolul al XIII-lea)* mai circula în se-| colul al XVII-lea. ki
Conform temperamentului lor — şi a fricii; mai mici sau mai mari de celălalt sex ■— le-1; gislatorii Renaşterii se împart în două oate-i; gorii în ceea ce priveşte pedeapsa meAtată; de p femeie culpabilă (sau oonsiderată ca ata-ţ j re). Unii optează pentru o indulgenţă dispre-t î ţuitoare inspirată de aceleaşi motive oa şif pledoaria medicului Wier în favoarea vrăji-t toarelor. Insuficienţa şi „imbecilitatea" unei fiinţe imperfecte prin natura ei constituie în ochii lor circumstanţe atenuante. Aceasta este: opinia îndelung cugetată a lui Tiraqueau:
„Bărbatul vinovat de preacurvie sau adulter păcătuieşte mai grav decît femeia, dat fiind că bărbatul are mai multă judecată decît femeia . . . Părerea mea este deci următoarea: bărbaţii avînd mai multă judecată decît femeile, graţie căreia ei pot rezista eu mai multă vigoare decît ele la îmboldirile viciului şi, precum spun teologii, ispitirilor, e drept ca femeile să fie pedepsite cu mai multă clemenţă. Asta nu înseamnă să nu le pedepsim deloc, ca şi cum ar fi nişte animale neştiutoare cu totul lipsite de judecată. Căci femeile posedă totuşi un anume grad de judecată („cum foeminae oH-quid rationis habeant")'106"
La începutul secolului al XVII-lea, jurisconsultul italian Farinacci recomandă şi el aprecierea culpabilităţii femeilor cu mai multă in-

* Coutume de Beauvalsis este una dintre cele mai curioase culegeri de legi medievale din ţinutul Beauvaisis sau Beauvoisis (în Picardia) al cărei autor este juristul Philippe de Beaumanoir (m. 1296). (N. tr.).

dulgenţă, mai cu seamă cînd este vorba de o infracţiune ce „contravine dreptului pozitiv, dar nu dreptului divin sau uman.. .*107." Mai generos, dreptul roman — şi aici îl regăsim pe Tiraqueau — prescria că femeia să fie pedepsită cu mai puţină severitate decît bărbatul în caz de incest (exceptîndu-1 pe cel în linie directă), de sacrilegiu şi de adulter108.
Dimpotrivă, redutabilul Jean Bodin nu acordă femeilor nici o circumstanţă atenuantă, căci nu crede în „fragilitatea" unui sex care i se pare a fi marcat „în mai toate cele" de o „încăpăţînare învierşunată" şi de „o cupiditate bestială". După el, ca şi după autorii MalZeus-ului, femeia este „săgeata lui Satan" şi „santinela infernului".
Dar poate că cel mai net refuz de circumstanţe atenuante vine din partea lui Pierre de Lancre. Pe de o parte, el recunoaşte că femeile sunt „un sex fragil, care socoate deseori îndemnurile demoniace drept divine" şi că „îşi plăzmuiesc multe vise pe care le cred aievea potrivit zicalei că babele visează ce vor". Aiurea însă, el declară fără ezitare:
„Adevărul este că bătrîneţea nu-i un argument pentru a se diminua pedeapsa în delictele atît de execrabile pe care s-au obişnuit să le comită. De altminteri, e o legendă că toate vrăjitoarele ar fi bătrîne, căci în mulţimea celor pe care le-am văzut în timpul misiunii noastre în ţinutul La-bourd, erau aproape tot atîtea tinere ca şi bătrîne. Căci cele bătrîne le învaţă pe cele tinere109 ..."
Drept pozitiv sau social: legislaţie stabilită de puterea conducătoare a fiecărui popor în parte; drept uman sau natural: ansamblu de reguli comune tuturor oamenilor, derivînd din însăşi natura umană, iară vreo intervenţie de ordin divin sau religios. Spre aeosebire de dreptul pozitiv şi de dreptul uman, areptul divin era considerat a fi o emanaţie a pu- tem „divine" înseşi. (N. ti-.).

Am greşi desigur evaluînd poziţia femeii în societatea Renaşterii numai după indicaţiile negative grupate în prezentul dosar. In realitate, s-au încrucişat atunci două direcţii de evoluţie, dintre care una era favorabilă şi ©ealaltă defavorabilă celui de al „doilea sex". Ne vom ocupa într-o lucrare ulterioară de curentul feminist110, a cărui îndrăzneală trebuie totuşi s-o subliniem de pe acum, date fiind obstacolele pe care le întîmpina. Pe de altă parte, într-o oarecare măsură cel puţin, practica tempera stricteţea teoriei. în Franţa, de exemplu, chiar dacă femeile nu puteau domni singure — contrar principiului acceptat de englezi — regentele sau favoritele regale au exercitat o putere reală. De asemenea, în toate marile oraşe ale Europei, nevestele negustorilor au luat uneori parte activă în afaceri. în sfîrşit, jurisprudenţa nu s-a modificat întotdeauna, între secolele XIV şi XVII, într-un sens uniform defavorabil femeii111. Dreptul de corecţie maritală, înscris în cutumele medievale, tinde să dispară. Numărul divorţurilor acordate la cererea femeilor, foarte scăzut în Evul Mediu, acum creşte. în acelaşi timp, se ameliorează protejarea intereselor financiare ale femeilor măritate. Astfel, pentru garantarea creanţelor acesteia faţă de soţ, jurisprudenţa cutumieră franceză a creat în secolul al XVII-lea o ipotecă legală grevînd imobilele bărbatului şi bunurile achiziţionate în timpul căsniciei. Dacă în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea văduva pierde prioritatea asupra averii soţului decedat112, comunitatea de bunuri între soţi se perfecţionează în schimb. In sfîrşit, la decesul soţului, soţia devine din ce în ce mai mult supraveghetoarea sau tutorele copiilor.
Aceste corective o dată consemnate, re-. înnoirea dreptului roman, consolidarea absolu-, tismului şi a „modelului" monarhic (cu corolarele lor pe plan familial) şi acţiunea conjugată — şi care n-a fost nicicînd atît de pu-r.

ternică — a celor trei discursuri „oficiale" susţinîndu-se între ele, au agravat totuşi, la începutul Timpurilor moderne, incapacitatea juridică a femii măritate: lucru remarcat deopotrivă de istorici, de jurişti şi de sociologi. Această incapacitate, afirmată mai ales în Franţa secolului al XVI-lea de

Andre Tira-queau şi de Charles Du Moulin, este admisă de acum înainte de toţi redactorii de cutume. Controlul soţului asupra actelor juridice ale soţiei creşte: aceasta, ou rare excepţii, trebuie să obţină autorizaţia bărbatului. Femeia măritată nu se mai poate substitui soţului absent sau incapabil s-o autorizeze,

„Pentru a acţiona în mod valabil (în acest din urmă caz), ea are nevoie de autoritatea supletivă a justiţiei. Ea însăşi este considerată incapabilă şi-i asimilată unui minor. Cînd soţul nu-i poate întări capacitatea, ea are nevoie de puterea publică. De asemenea, oînd se angajează fără autorizaţia soţului, nu numai că angajamentul ei nu leagă comunitatea, ceea ce este normal, dar este nul şi n-o leagă nici măcar pe ea însăşi"3".

Fr. Olivier Martin, autorul acestor rînduri, marcase într-adevăr, în concluzia sa la Istoria dreptului francez, această deteriorare, în-cepînd din Renaştere, a statutului juridic al femeii măritate. In Evul Mediu, autoritatea maritală, legată de regimul comunităţii, viza să asigure disciplina menajului, dînd ultimul cuvînt soţului. La sfîrşitul Vechiului Regim, 3a a devenit o instituţie de ordin public, independentă de aranjamentul matrimonial adoptat. Odinioară, soţul era „domn şi stăpîn al comunităţii"; în perioada clasică el a devenit „domn şi stăpîn al nevestei sale114". Arnolphe exprima bine dreptul epocii cînd înţelegea ca nevasta să-şi privească bărbatul „ca soţ, cap al familiei, domn şi stăpîn115".

In consecinţă, şi în ciuda afirmării indis-t gutabile a unui curent feminist în Europa se-» colului al XVI-lea, nu mai putem subscrie? astăzi la opinia lui J. Burckhardt care scria 5 „Pentru a înţelege societatea din epoca; Renaşterii în ceea ce are ea mai ele-\ vat, este esenţial să ştim că femeia ersg considerată egala bărbatului164'. Marele is-p toric elveţian s-a lăsat înşelat de cîteva ca+i zuri italiene ieşite din contextul lor şi n-a observat că promovarea femeii s-a produs în această epocă în pofida autorităţilor la putere şi a ideologiei oficiale. Ea a rezultat dintr-o contestaţie, care pe atunci nu avea sorţi de izbîndă. Să examinăm acest lucru mai degrabă după două texte pe care ni le furnizează Anglia elisabetană. Primul este extras din De-respublica anglorum (1583) de Thomas Smyth, lucrare consacrată societăţii şi instituţiilor engleze.

După ce reaminteşte că şerbii „nu pot exercita nici autoritate nici putere juridică a-supra oamenilor liberi, întrucît ei nu sunt . decît instrumentul, proprietatea şi posesiunea cuiva", Thomas Smyth continuă nu-maidecît prin a plasa femeile în aceeaşi categorie, întrucît „natura le-a creat pentru a se ocupa de cămin şi pentru a-şi hrăni familia şi copiii, nicidecum pentru a deţine funcţii într-o cetate sau o comunitate naţională — tot aşa cum nu i-a creat pentru aceasta pe copiii de vîrstă fragedă117".

Acestea fiind principiile, iată şi viaţa de toate zilele — educaţia unei fete — aşa cum i-o descria lady Jane Grey umanistului Roger Ascham (1515—1568): „Cînd mă a-flu în prezenţa tatălui meu sau a mamei mele, fie că vorbesc, tac, umblu, stau jos sau în picioare, mănînc, beau, cos, mă joc, dansez sau fac indiferent ce, trebuie să fac totul cu atîta cumpătare, gravitate şi măsură, da, într-un fel ca să zic aşa atît de de- >♦*

săvîrşit, precum însuşi Dumnezeu cînd a creat lumea, altminteri sunt aspru dojenită, ameninţată fără milă şi uneori pişcată, zgî-riată, bătută şi maltratată în alte felurite chipuri, de care n-aş mai vrea să pomenesc datorită respectului pe care îl datorez părinţilor mei — într-un cuvînt, pedepsită atît de nedrept încît ajung să mă cred în iad113".

Unde-i atunci egalitatea dintre sexe remarcată de Burckhardt? Prea grele erau pe vremea a-ceea tradiţiile şi afirmaţiile peremptorii ce se împotriveau emancipării femeii.

Nu trebuie să judecăm aşadar situaţia concretă a femeii din timpul Renaşterii pornind de la cîteva suverane sau de la nişte scriitori-femei aparţinînd, deci, celui de al „doilea sex". Şi unele şi celelalte n-au fost decît „alibiuri119*' care le-au ascuns istoricilor pripiţi condiţia reală a imensei majorităţi a femeilor de atunci. Promovarea cîtorva dintre ele n-a însemnat în nici un caz o emancipare globală.

4. O producţie literară adeseori ostila femeii.

Se cuvine acum să ne întoarcem o clipă pe firul timpului pentru a reaminti insistenţa cu care literatura secolelor XIII—XV — din Franţa, de pildă — a subliniat cusururile femeieşti şl a ponegrit căsătoria. Or, în cazul acesta, ne aflăm la nivelul unei culturi savante care îşi extrăgea cel puţin o parte din substanţa sa din „discursul oficial' al autorităţilor epocii, aşa cum l-am restituit pînă acum, mai ales în argumentarea lui teologică. A doua parte din Romanul Trandafirului* este, ştim, o demitizare

* Dacă primul Roman al Trandafirului (între 1225 Şi 1330), de Guillaume de Lorris, este un fel de „artă a iubirii" după modelul lui Ovidiu şi în spiritul idea- lorilor iubirii cavalereşti, continuarea lui Jean de

a iubirii curteneşti şi a iubirii în sine. Sigur, nu trebuie să ne lipsim de plăcerea sexuală, declară Jean de Meung prin intermediul Raţiunii şi al Geniului. Dar această delectare legitimă e doar un şiretlic al naturii pentru a asigura perenitatea speciei umane. Restul nu-i de-cît naivitate de o parte, înşelăciune de cealaltă. Iată desigur o morală nu prea creştinească, ce se însoţeşte însă cu un antifeminism foarte înrudit cu acela pe care îl va etala curînd Al-varo Pelayo. într-adevăr, Prietenul afirmă că femeile sunt nestatornice şi mai anevoie de stă-pînit decît un tipar prins de coadă, în Sena. Virtuoasele sunt totuşi excluse din acest rechizitoriu: restricţie care nu-i decît o piruetă căci Prietenul continuă numaidecît prin a mărturisi că, asemenea împăratului Solomon, nu i-a fost dat să întîlnească nici una. Că dacă aţi apucat una, să n-o lăsaţi cumva s-o zbughească123! A-ceeaşi stare de spirit se regăseşte în Plîngertte lui Mahieu, scrise prin 1290 de un diac care se însurase cu o cotoroanţă. Şi el susţine că femeia este cîrcotaşă, curioasă, neascultătoare, pizmaşă, lacomă, destrăbălată, hrăpăreaţă, făţarnică, superstiţioasă, indiscretă şi crudă121.

Mai caracteristic pentru noi este poate cazul lui Eustache Deschamps, rînd pe rînd războinic, diplomat şi judecător. Acest contemporan al Războiului de o Sută de Ani şi al Marii Schisme — moare în 1406 — este reprezentantul lipsit de har al unei generaţii copleşite de pesimism. El repetă neobosit că Biserica este „îndurerată", „jalnică", şi „mult întristată". Lumea a ajuns „atît de rea că Dumnezeu trebuie s-o pedepsească122". Ea, „merge din rău în mai rău123", Lăcomia domneşte cu Glorie deşartă, // Necredinţă, Invidie şi Trădare124". „Război

Meung, patruzeci de ani mai tîrziu, este o lucrare cu caracter didactic, afirmînd o morală sceptică şi libertină care îl prevesteşte pe Rabelais (Emile Faguet). Ca şi în prima parte, personajele sunt pure concepte: regina Natură, Raţiune, Geniu, Amant, Prietenul ş.a.m.d. (N. tr.).

din zi în zi înaintează... / / Şi toate-s semne negreşit / / că lumea se îndreaptă spre sfîr-şit125". Prin această aşteptare a unei iminente judecăţi de apoi, Eustache Deschamps se în-tîlneşte cu predicatorii alarmişti ai timpului său şi, asemenea celor mai logici dintre ei — să ne gîndim la Manfredo da Vereelli — înfierează căsătoria: „Cine se-nsoară, nu-i zdravăn la minte126". Opera lui Deschamps conţine, fireşte, şi balade de dragoste, dar atitudinea fundamentală faţă de femeie este marcată de o ostilitate globală. Ca atare, orice bărbat dornic de fericire în căsnicie trebuie să fie orb şi surd şi să alunge orice fel de indiscreţie: „Ci-ne-şi doreşte trai liniştit în căsnicie, / / Să fie orb şi surd ca de nimica să nu ştie, / / Iar de nevasta lui să se ferească a-ntreba127". Ultima operă — neterminată — a poetului este o istovitoare Oglindă a căsniciei (în douăsprezece mii de versuri), în care Gînd-Deschis, în ciuda rezistenţei depuse de Dorinţă, Nebunie, Supunere şi Trtodăvie, este atras de partea celibatului — „căsătorie spirituală" — de către Repertoriu de Ştiinţă128. Acesta, care vorbeşte In numele lui Eustache Deschamps, arată „cum căsătoria nu-i decît un chin [pentru bărbat, fireşte], orice femeie şi de orice condiţie şi-ar lua129". El se sprijină pe „filosofii antici" pentru a susţine că „din frumuseţea femeii se trage turbarea şi stricăciunea bărbatului130" şi că „datorită femeii pierzi orice judecată şi înţelegere", chiar atunci cînd „temeiul iubirii" e „cinstit131": argumente convingătoare cărora Gînd-Deschis li se supune.

Episodul cel mai revelator al Oglinzii căsniciei poartă numărul XXXI şi are drept titlu: „Unde se vorbeşte despre deşănţarea şi hachiţele femeilor în călduri132". Repertoriu de Ştiinţă povesteşte aici pe îndelete apologul următor: „Un filosof pe nume Secons citise prin cărţi cum că nici o femeie nu-i neprihănită. Vru atunci să cerceteze o aserţiune atît de sumbră. Cum de multă vreme plecase de la casa

mamei sale ce rămăsese văduvă, se întoarse acolo străvestit în peregrin. Primit fără a fi recunoscut de slujnică, el îi făgăduieşte stăpî-nei acesteia „nespusă desfătăciune, răsfăţ şi zburdălnicii drăgăstoase" de-1 va primi în aşternutul ei. Pe deasupra, o va dărui cu „bănet frumos peşin" şi chiar de-a doua zi o să plece că n-o să-i mai afle nimeni urma. La auzul acestor promisiuni din care se alegea cu un cîştig curat şi fără riscuri, bătrîna „Încinsă de-a des-frîului viitoare / Şi din fire rîvnitoare / La aurul făgăduit pofti133". La care falsul peregrin îşi dă în vileag identitatea, iar mama lui se prăbuşeşte moartă de ruşine.

în felul acesta, un antifeminism dezlănţuit ajungea să tîrască în noroi toate femeile fără deosebire. Apologul sinistru al lui Eustache Deschamps ilustrează sub formele ei excesive o întreagă literatură ostilă femeii care, de la Cele cincisprezece bucurii ale căsniciei la Scorpia îmblînzită, au inundat Europa la începutul Timpurilor moderne, lată ca exemplu semnificativ un extras din Leac împotriva iubirii de umanistul Enea Silvio Piccolomini, viitorul papă Pius al II-lea (1458—1464), tradus în franceză la începutul secolului al XVI-lea. Textul de mai jos face trimitere la afirmaţiile altui umanist din secolul al XV-lea, Battista Mantovano, care, ee-i drept, era călugăr:

„Partea muierească — zice Mantovan
„
[este] / Făptură slugarnică, acră, plină d&""
venin: / Crudă şi trufaşă, toată numai tră"1**
"5 -ti

' dare, / Necredincioasă, nelegiuită, bicisnică!^ smintită / Nesocotind dreptatea, justiţia şF,: echitatea ... / [Femeia este] nestatornică, |' fluşturatică, haimana, / Vătămătoare, de-'t şartă, avară, nevrednică, / . .. / Certăreaţăr f îmbăloşată, hrăpăreaţă / Năbădăioasă, in vi-; dioasă, mincinoasă,/ Proastă, beţivă, sîcîi-i e
•■ toare, / Nesăbuită, muşcătoare, prefăcută, / '• Codoaşă, hulpavă, vrăjitoare, / Ambiţioasă; şi superstiţioasă, / Nestăpînită, ignorantă, dăunătoare, / Nevolnică, cîrcotaşă, băgă- 24»

reaţă, / Giudoasă şi nespus de răzbunătoare, / Toată numai linguşeală şi trîndăvie, / Pusă pe harţag şi vrajbă / Toată numai prefăcătorie şi ascunzişuri / . . . / Nestăpînită, ingrată, foarte crudă, / îndrăzneaţă şi răutăcioasă, răzvrătită134 .. .

Aceste invective, puse alături de cele o sută două acuzaţii ale lui Alvaro Pelayo, demonstrează că litaniile misogine deveniseră un discurs stereotipat, un mod obişnuit de a vorbi despre femeie.

Să fie oare întîmplător faptul că în Germania luterană a anilor 1560-1620, muncită de aşteptarea scadenţelor apocaliptice, ura faţă de femeie a atins un fel de apogeu mai cu seamă datorită tiparului? J. Janssen a alcătuit mai demult un dosar impresionant, din care extragem cîteva piese majore. In 1565, un autor de succes, Adam Schubert, într-o carte cu titlu semnificativ, Diavolul casnic, îndeamnă soţul să recurgă la ciomag în raporturile sale cu nevasta, mai ales cînd ea este un adevărat demon, o muiere-bărbăţoi (Siemann). La sfîr-şitul lucrării, Siemann e ucis de bărbatul ei, şi este bine aşa. „Această cărţulie, conchide Schubert, a fost compusă cu scopul de a îndruma femeia la supunere". In 1609, un predicator din Zwickau publică un tom masiv, Malus Mulier („Răul muieroi"), despre „setea de dominaţie ce-o devorează pe femeia rea." Urmează două reeditări — în 1612 şi 1614 — şi curînd apoi un nou tratat, Imperiosis mulier („Femeia tiranică"), în a cărui introducere putem citi: „împinsă de un vînt prielnic, satira mea a intrat cu pînzele sus în toate ţările; a pătruns pretutindeni, vorbele ei de duh au trecut în proverbe".

„Vînt prielnic": să precizăm înţelesul acestei expresii pornind de la reacţiile indignate a doi pastori care, şi unul şi altul, sunt tulburaţi de dezlănţuirea atacurilor împotriva femeii. CeJ dintîi, într-o predică publicată în 1593, se plîn- ge în următorii termeni:

ilor ,■= Peste tot in^,u , car«ceJe ^rece/e nPn?este ^ctur ^ la
»•„• • femeile

nui

Şi une- 2so 251

le şi altele oglindesc în mod incontestabil sentimente populare. Dar ele sunt în acelaşi timp produse ale culturii savante. Cînd literaţii (în sensul larg) alcătuiesc liste de proverbe, ei operează o selecţie în maximele grecilor şi aJe romanilor, citesc cu o anumită grilă cărţile Vechiului Testament şi, consemnând zicalele cotidiene, sunt liberi să le formuleze pe placul lor şi să le agraveze virulenţa. Oricum, — încă o dată datorită tiparului — culegerile de proverbe se înmulţesc în epoca Renaşterii, avînd de cele mai multe ori, acelaşi caracter defăimător la adresa femeii. Adunînd aforisme de diferite provenienţe, intensificînd circulaţia lor în public, ele sporesc în fapt violenţa misoginismului colectiv.
Un cercetător care se luptă în prezent cu acest material polimorf şi totodată greu sesizabil calculează că în secolele XV-XVII, din zece proverbe franţuzeşti relative la femei, şapte în medie le sunt ostile137. Cele favorabile scot în relief virtuţile nevestei bună gospodină, dînd de altfel de înţeles că rareori găseşti asemenea mărgăritar: „Cu arme bune te-ai înarmat, nevastă vrednică de ţi-ai luat138". „JVe\'asta bună, face cît o cunună139". „Nevastă prevăzătoare şi cuminte e podoabă la casa omului140". „Cine are nevastă vrednică trăieşte mult şi bine141". Nu aceasta e totuşi nota dominantă. Trecerea la nesfîrşita litanie a zicalelor miso-gine poate fi oferită de acest aforism: „O femeie de ispravă face cît o împărăţie, altminteri nu-i pe lume fiară mai turbată142". Or, „de an rău şi de muiere fără minte nu-i scăpare niciodată1*3". Soţul chibzuit va avea deci grijă să fie stăpîn în casa lui: „Pe nevastă n-o lăsa pe picior a te călca. Căci mîine fiara făr-de-obraz, ţi-1 va pune pe grumaz144". Dar este oare posibil să te faci ascultat de nevastă?: „Ce vrea femeia, vrea şi Dumnezeu745". „Vrerea femeii e scrisă în ceruri14<5". In căsnicie bărbatul are oricum nevoie de ciomag: „Fie leneşi, fie sprinteni, caii vor să-i strîngi în pinteni, iar muie-

rea, bună, rea, tot pofteşte la nuia147". Mai este cazul atunci să te însori? E. Deschamp, ase- ; menea numeroaselor proverbe, se declară categoric împotriva însurătorii: „Cînd ai nevastă de păzit, parte n-ai de trai tihnit". „Cine are nevastă, e trist148". „Ai nevastă, ai năpastă149". „Cine ţine muiere, în sărăcie piere150". „De vrei în pace să trăieşti, să nu te căsătoreşti151".
Defectele femeieşti justifică în culegerile de proverbe următoarele avertismente dezabu-zate. Femeia este risiptoare: „Tot ce-agoni&eşti cu trudăv înfulecă muierea zăludă152". „Femeile nu iubesc decît rubinele153". în afară de aceasta, luxul veşmintelor ascunde adesea — ori dezvăluie — urîciunea sufletului: „Femeie-n strai bogat gătită c-un gunoi e-asemuită. Pe afară e frumoasă, înăuntru-i găunoasă154". Frumuseţea la rîndul ei este suspectă şi primejdioasă: „Frumuseţea femeii nu îmbogăţeşte bărbatul155". „Femeie frumoasă, minte scurtă. Catîrcă bună, vită rea156". „Spune-i o singură dată unei femei că-i frumoasă şi diavolul o să-i repete de zece ori157". Femeia îşi plictiseşte bărbatul plîng.înd întruna, dar lacrimile ei nu sunt sincere. „Cum se pişă cîinele aşa plînge şi femeia158". „Femeia rîde cînd poate şi plînge cînd vrea159". „Lacrimi de muiere,

lacrimi de crocodil160". De unde şi acuzaţia de duplicitate care i se aduce: „Femeia se plînge, femeia se-amăreşte. Femeia-i bolnavă cînd pofteşte161". „Femeile sunt îngeri la biserică, diavoli în casă şi maimuţe în pat162".
Intr-o epocă în care întreaga societate exaltă puterea cuvîntului dar se şi teme cumplit de ea (să ne gîndim la calomnia care pătează onoarea, la interesul pentru retorică, la acţiunea predicatorilor), flecăreala femeiască stîrneşte o vie îngrijorare şi de aceea bărbatul trebuie să se străduiască s-o înfrîneze. „Două femei o pricină, trei femei o gîlceavă, patru femei un iarmaroc163". „Femeia să vorbească numai cînd merge găina la pişare164'. „Nu-i spune nevestii ce vrei să tăinuieşti165". „Femeia nu tăinuieşte decît ce nu ştie166". De unde şi dispreţul afişat la adre- 252

sa femeii: „Mare minune să moară o femeie fără să fi făcut vreo nebunie167". „Femeia e o băr-cuţă cu pînze care se mişcă tot timpul168". „Femeia singură e nimic169". „Mintea femeii e făcută din smîntînă de maimuţă şi brînză de vulpe170".
Dispreţul este deseori dublat de o duşmănie evidentă faţă de o făptură considerată a fi înşelătoare, irecuperabilă şi malefică. în această privinţă, proverbele reiau sub forma unor acuzaţii lapidare discursul celibatarilor (mascuii) ai Bisericii. „Inima femeii înşeală lumea, căci e plină de răutate171". „Femeie şi vin cu al lor venin172". „Femeia este mama tuturor stricăciunilor. Tot răul şi mînia de la ea purced173". „Ochiul femeii e un păianjen174". „Muierea bună, catîrca bună, capra bună sunt trei jivine afurisite175". „Femeile sunt prea periculoase, şi din fire primejdioase176". De aceea înţelepciunea redutabilă a aforismelor stabileşte o legătură între elementul feminin şi lumea infernală: „Femeia ştie meşteşugul înaintea diavolului177*. „Femeia mai bucuros ghiceşte decît aude cuvîntul Domnului178". Or, cîte ghicitoare de prin sate au pierit pe rug în această epocă! Aşa stînd lucrurile, de ce ar mai regreta bărbatul moartea soţiei? Acest deces nu-i oare o binefacere acordată de Dumnezeu soţului? „Jalea după nevasta moartă ţine pîn-la poartă179". „Dumnezeu îl iubeşte pe bărbatul căruia îi ia nevasta cu care n-o mai scoate la capăt180". Acest ultim dicton circula şi sub o formă mai categorică şi mai generală: „Celui pe care Dumnezeu vrea să-1 ajute îi moare nevasta181".

5. O iconografie adeseori răuvoitoare.

Elemente şi confirmări, dacă ne este îngăduit să spunem aşa, ale acestui crunt rechizitoriu se regăsesc în stampele din secolul al XVI-lea. Mergînd pe urma doamnei Sara F. Matthews-253 Grieco1®, le vom studia, aici spre exemplificare

pe cele gravate în Franţa acelor vremuri. O asemenea producţie este desigur ambivalenţă, sau mai degrabă şovăitoare, prezentînd o imagine a femeii rînd pe rînd favorabilă şi defa-vora,bilă, în aşa fel încît una, o dezminte pe cealaltă. Astfel, aşa cum reiese din anumite proverbe, stăpîna casei este pusă în valoare atît ca tovarăşă iubitoare a soţului cît şi ca mamă a moştenitorilor acestuia. în unele reprezentări ale lui Adam şi ale Evei, de pildă, maternitatea este propusă ca un fel de echivalent feminin al muncii masculine: Eva alăptează un prunc în timp ce Adam sapă; sau se odihneşte, istovită, lîngă cei doi prunci, în timp ce bărbatul ară. Alte stampe care pun în scenă perechile cosaş-culegătoare sau cioban-tunzătoare ilustrează a-jutorul pe care femeile pot să-1 dea bărbaţilor, în muncile agricole. Ilustraţii din cărţile de rugăciuni [livres d'heures —N. tr.] şi alegorii ale celor douăsprezece luni ale anului evocă femei adunînd şi cărînd curpenii de viţă tăiaţi de bărbaţi, mulgînd vacile, culegînd via, aducînd de mîncare plugarilor, ajutînd bărbatul la tăierea porcului sau pregătindu-i aluatul din care va coace pîinea. In stampă, tot femeia este cea care toarce şi ţese; care scoate apa din fîntînă; care găteşte bucatele; care îngrijeşte bolnavii şi dă morţilor ultimele îngrijiri trupeşti. Dar toate aceste îndeletniciri o situează într-un rol minor; şi în umba bărbatului. Totuşi — iconografia an-„ tichizantă înlocuind alegoriile medievale •—■ for-ţ ma feminină, mai plastică decît silueta masculină, e folosită cu predilecţie pentru personific carea unor abstracţiuni: Castitatea, Adevărul,; Caritatea, Natura, Majestatea, Religia, înţelepciunea, Forţa şi chiar cei Nouă viteji*; sau cele Patru Virtuţi cardinale**, cele Patru Elemente

* La sfîrşitul secolului al XlV-lea s-a alcătuit o. listă cu cei mai faimoşi viteji din toate timpurile; losua, David, Iuda Macabeul, Hector, Alexandru cel: Mare, Cezar, regele Artur, Carol cel Mare (Charle-magne) şi Godefroi de Bouillon. (N. tr.).

** Dreptatea, prevederea, cumpătarea şi puterea. (N. tr.). :

şi cele Patru Zări ale lumii. O promovare a femeii? Parţială, fără îndoială, dar numai parţială. Căci majoritatea acestor alegorii cum, de pildă, Minerva (sau Amazoanele) sunt, întocmai ca şi Fecioara Măria, un fel de anti-Eva, fiinţe care nu-şi îndeplinesc întru totul vocaţia feminină şi sunt aşezate mai presus sau cel puţin în afara sexului lor. Să nu ne grăbim deci a crede că gustul pentru imageria greco-romană ar fi răsturnat deprinderile mentale şi ar fi modificat din temelii valorile şi credinţele. Unele teme reapar sub alt veşmînt. între Doamna cu inorogul şi Diana vînătoriţă, cu cerbul alături, există continuitate; Eva şi Pandora joacă acelaşi rol, dezlănţuind din vinovata lor curiozitate o cascadă de calamităţi asupra omenirii. Judecata lui Paris nu-i deseori decît o altă versiune a mitului Evei oferindu-i lui Adam mărul. Goliciunea primei perechi de oameni în grădina Edenului, întocmai ca şi iubirile dintre Marte şi Venera, dintre Jupiter şi Callisto, exprimă una şi aceeaşi dorinţă într-un univers în care senzualitatea nu era condamnată încă: desfătarea într-un paradis terestru — sau precreştin — în care aceasta mai era îngăduită. Dar această grădină a desfătărilor, recreată provizoriu, nu-i în cele din urmă decît amăgire. Amăgitoare este şi evocarea unei femei erotice şi în acelaşi timp neprihănite.
De acum înainte, femeia devine o capcană. Desigur, ea este imaginea păcii, dar în aceeaşi măsură îl şi abate pe bărbat de la vocaţia lui militară sau intelectuală. Nişte soldaţi culeg roadele unui măr cu trunchi şi chip de femeie şi adorm apoi în loc să meargă la luptă. Xan-tipa îl împiedică pe Socrate să filosofeze; o curtezană îl preschimbă pe Aristotel în vită de povară. lată-ne aşadar aruncaţi din nou de partea misoginismului care, după doamna S. Matthews-Griece, pare a se fi agravat în stampa franceză timp de o bună jumătate de secol, începînd din 1560. Observaţie pătrunzătoare: atunci cînd personifică nobile abstracţiuni, fi-

gurile feminine nu sunt îmbrăcate niciodată după moda secolului al XVT-lea, de cele mai multe ori fiind goale sau îmbrăcate în tunici amplu drapate după moda antică, iar uneori aşezate pe un piedestal sau înconjurate de peisaje idilice. Dimpotrivă, cînd întruchipează alegorii nefaste, poartă costumul epocii şi sunt inserate în decorul cotidian. Astfel, femeia virtuoasă este izgonită din realitate, în timp ce femeia păcătoasă este introdusă cu drepturi depline. Să ne oprim acum asupra personificării păcatelor capitale. Leon Davent — în 1547 — le reprezintă înlănţuite de mijlocul Justiţiei* Două sunt întrupate de bărbaţi (lăcomia şi mî-r nia), dar celelalte cinci sunt femei (orgoliul, cu-j piditatea, invidia, luxura şi lenea). Intr-o stam-r pă populară pariziană din a doua jumătate 3; secolului al XVI-lea, singură avariţia este figurată la masculin (un bărbat numărîndu-şi banii)j Celelalte şase vicii sunt atribuite celuilalt sex. Lăcomia este o femeie care stă la masă şi var- 1 să; curvăsăria este o Venera însoţită de un a-moraş; lenea este simbolizată de o femeie dormind în paie lîngă un măgar; ucigaşa unui copil — în spatele căreia arde un oraş — personifică mînia; orgoliul este o femeie bogat gătită privindu-se într-o oglindă, cu un păun alături; invidia este o bătrînă slută şi despuiată, pe care o muşcă nişte şerpi. In al doilea plan, artistul 1-a aşezat pe diavol şi a evocat Judecata de apoi.
Inspirată de legendele mitologice sau de Apocalipsă, stampele arată neobosit puterea ispititoare a femeii care îi duce pe bărbaţi la pierzanie. Aici, un flăcău trebuie să aleagă Intre viciu şi virtute, cel dintîi figurat de o curtezană îmbrăcată după ultima modă şi că-ărind un păun, a doua de un înger înveşmîn-at simplu într-o tunică largă şi încununat de > aureolă. Acolo — pe tema „Frumoasei aşe-ate pe Jivina" tratată mai ales de Etienne)elaune — „lumea care, prin desfătările ei, îrăşte bărbatul în prăpastie", este personi- 256

ficată de o femeie şezînd pe un balaur cu şapte capete. Zîmbitoare, încununată, înveşmântată exotic, cu pieptul dezgolit, ea ţine sus cupa desfătărilor în timp ce demonul, care aşteaptă în vâlvătăile unei prăpăstii, îi face semn să se apropie. Unealtă a pierzaniei, femeia este Medeea, a

cărei poveste a atras în mod deosebit talentul gravorilor din secolul al XVI-lea: ea 1-a sedus pe Iason, a preparat droguri pentru Eson* şi în cele din urmă şi-a ucis copiii. Tot ea este şi Cir ce care i-a prefăcut în porci pe companionii lui Ulise.
Povestea Medeei are o dublă semnificaţie, exprimând deopotrivă seducţia şi violenţa feminină. De această vioJenţă, bărbaţii din secolul al XVI-lea se tem: o dovedeşte tot iconografia. Diana este o fecioară inatacabilă; dar fecioria ei este tulburătoare şi sălbatică, întrupfind o natură nesupusă. Acteon, care a văzut-o pe zeiţă scăldându-^se goală, e preschimbat în cerb şi sfîşiat de cîini. Dulie Griet (Margareta cea turbată), din celebrul tablou ad lui Bruegel183, este fără îndoială întruparea muierii arţăgoase şi dominatoare. Griet şi tovarăşele ei nebune îi atacă pe bărbaţii de care prea multă vreme au ascultat. Libere acum, ele pustiesc totul. Pe un fond de incendiu, scorpie smintită şi înarmată cu o spadă, ea se îndreaptă spre iad, urmată de o armată de cotoroanţe cuprinse de sminteală.
Furia feminină are deseori o bază erotică. O gravură din 1557 îşi bate joc de bărbaţii nevolniei. Patru muieri de diferite vîrste şi niveluri sociale presară cu sare nişte bărbaţi fără nădragi „şi pe faţă şi pe dos, ca să-i vadă mai băţoşi". Altă temă burlescă, deja cunoscută în Italia secolului al XV-lea, este tratată în Franţa şi în Flandra — mai cu seamă în a doua jumătate a secolului al XV-lea — sub titlul „amoroasa cohortă şi nădragii": niş-
* Rege din Tesalia. La rugămintea lui Iason, fiul
 său, Medeea 1-a reîntinerit cu mijloacele ei vrăjito-
 reşti. (N. tr.). i;

te femei se războieso crunt pentru o pereehe de nădragi al căror prohab conturează forma mădularului bărbătesc. O inscripţie le îndeamnă pe combatante la mai multă discreţie : „Frumoasă cohorotă, purtaţi-vă smerit // cu acest mădular; căci nu pentru un picior, un cap, un umăr sau o mînă //vă războiţi atît do crunt, //ci pentru însuşi tatăl roditor al întregii specii omeneşti". Totuşi violenţa feminină depăşeşte acest*stadiu sexual. Dezlănţuirea furioasei Griet îşi cufundă rădăcinile în setea de putere a unui sex care îndură greu legile căsniciei şi se dezvăluie subversiv prin însăşi natura sa. De unde şi insistenţa cu oare stampele, mai ales în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, reluînd lecţia „charivaris"-urilor, reprezintă scene de căsnicie şi-i iau la rost pe bărbaţii „molîi" care lasă nevestelor conducerea casei. Tot de o „luptă pentru nădragi" e vorba, de astă dată însă între bărbat şi femeie. Aceasta trage pe ea pantalonii bărbatului care poartă fustă, toarce cu furca-n brîu sau stă în genunchi în faţa cotoroanţei sale, sau e ciomăgit de ea. Variante ale acestei satire apar şi în iconografia abundentă a „lumii pe dos". Pentru că subversiunea feminină este una dintre cauzele răsturnării ierarhiilor. Cum să nu fie totul anapoda cînd Phyllis îl călăreşte pe Aristotel, iar nevasta încinge spadă, prea paşnicul ei barba îndeletnicindu-se cu torsul? Nesupunerea celui de al „doilea sex" dă totodată cheia fabulei cunoscute sub numele „Bigorne şi Chiehe-Face*". Acest apolog figura şi în Clerk.s Tale („Povestirea diacului") şi stîrneşte un viu interes în Franţa din epoca Renaşterii. El ilustrează, de exemplu, un tavan din castelul din Plessis-Bourre, în provincia Anjou şi galeria celui de la Villeneuve-Lembron, în Auvergne. Bigorne „care se hrăneşte doar cu bărbaţi buni" e un monstru foarte gras, în timp ce Chiche-Face „care se hrăneşte doar cu femei bune" e slăbă-
* într-o traducere aproximativă: Nicovală (ca poreclă) şi Faţă Scofllcită. (N. tr.).

noagâ ca un schelet. Bigorne e chiar prea bine hrănită, căci bărbaţii care se lasă devoraţi de nevestele lor gîlcevitoare sunt mulţi la număr. Ghiche-Face se plînge dimpotrivă de raritatea femeilor ascultătoare. Astfel, femeile înseamnă păcat şi revoltă, mai cu seamă cînd fac parte dintr-un grup social inferior. în Vlnzoleala smintitelor, xilogravură anonimă din jurul anului 1560, cincisprezece femei, înfăţişînd tot atî-tea defecte, dănţuiesc roată, fiecare purtând o scufie cu urechi de măgar fie pe cap fie atîrnată de gît. In centru, conducătoarea dansului, în picioare pe un piedestal, cîntă la trompetă. Cinci dănţuitoare poartă veşminte alese, dar celelalte zece sunt vădit femei de rînd, din mediul rural sau urban, ca şi cum stricăciunea

femeiască ar creşte pe măsură ce cobori scara socială: indicaţie ce trebuie asociată numeroaselor procese intentate nefericitelor vrăjitoare de ţară şi rolul jucat de cel de al „doilea sex" în răzmeriţele de odinioară.

Este important să subliniem şi altă corelaţie. Deseori femeia bătrînă şi urîtă e prezentată ca o întrupare a viciului şi aliata privilegiată a lui Satan. în epoca Renaşterii, ea stîrneşte o adevărată teamă. Astfel, o temă literară şi iconografică mai puţin frecventă în Evul Mediu capătă o foarte mare răspîndire la începutul Timpurilor moderne sub influenţele conjugate ale antichităţii, acum mai bine cunoscută, ale o-perelor lui Boccaccio şi ale Celestinei lui Fer-nando de Rojas (1499). Renaşterea şi epoca barocă au lăsat, mai cu seamă sub pana unor poeţi apartinînd castei aristocratice — Ronsard, Du Bellay, Agrippa d'Aubigne, Sigogne, Saint-A-mant etc. — un portret abject al femeii bătrîne şi urîte înfăţişată de cele mai multe ori ca o carcasă scheletică, „Mumie ce respiră / / A cărei anatomie se zăreşte / / printr-o piele străvezie" (Sigogne). în afară de aceasta, dinţii ei sunt „găunoşi şi negri", „ochii urduroşi" iar „nasul plin de muci" (Ronsard). Din gura-i vînătă, ră- bufneşte, ... o duhoare spurcată / / De care

strănută pînă şi pisicile" (Maynard). Saint-A-mant vorbeşte despre o oarecare Perrette „Câ-reia-i pute gura mai tare / / Decît o obială ve che184". Femeia bătrînă este însăşi imaginea morţii. Ochii ei sunt bezne; toată-i un „schelet numai piele şi os ... // Portret viu al morţii, portret viu al vieţii . . . / / Stîrv fără culoare, > gunoi de morminte, // Carcasă dezgropată, ciu-. gulită de corbi" ... Aşa o descrie Sigogne cu1, toată lipsa de măsură a barocului, văzînd în? această" „bucată de lemn uscat", în această1, „tristă alcătuire de oase" o „stafie .. . ce-nfri-J coşează frica şi înspăimîntă spaima185". ■

Faptul că o epocă ce redescoperă cu încîn-tare frumuseţea trupului tînăr de femeie se cu-' tremură la spectacolul decrepitudinii n-are de ce să ne mire. Mai multă atenţie merită însă ceea ce se ascundea sub frica inspirată de femeia bătrînă şi urîtă. In aceeaşi perioadă, cînd neoplatonismul la modă punea semn de egalitate între frumuseţe şi bunătate, domină în mod logic încredinţarea — făcîndu-se abstracţie de servitutile istovitoare ale maternităţii — că decăderea fizică înseamnă răutate. Nu-i mai puţin adevărat că în iconografie virtutea este simbolizată uneori de o bătrînă, aşa cum apare în ediţia ilustrată a, Corăbiei nebunilor de Brant şi într-o suită de şase stampe murale* de producţie pariziană intitulată Adevărata oglindă a vieţii omeneşti ... (a doua jumătate a secolului al XVI-lea186). Castitatea figurează aici sub înfăţişarea unei femei bătrîne şi urîte care ţine o ramură de palmier. Carul ei, tras de doi inorogi, îl striveşte pe Cupidon. Dar aceasta nu-i o regulă obişnuită. Doamna S. Matthews-Grieco a calculat — numărătoare provizorie — că din trei sute de alegorii doar una singură atribuie femeii bătrîne un rol pozitiv. în general, aceasta simbolizează, după nevoi, iarna, sterilitatea,

• Gravuri de format mare, un fel de afişe avânt la lettre, destinate edificării credincioşilor neşeoliţi. (N. tr.). ,«

foametea, postul, invidia (asociaţie foarte frecventă), codoaşa şi, bineînţeles, vrăjitoarea.
Această ultimă temă, evocată în gravurile lui Manuel Deutsch, ale lui Baldung Grien, ale lui Diirer şi ale multor alţi artişti mai puţin cunoscuţi, îşi găseşte corespondenţa în imprecaţiile lui Ronsard, ale lui Du Bellay şi ale lui Agrippa d'Aubigne, ele însele inspirate de o poezie antică mai bine cunoscută de acum înainte, într-o odă din 1550, Ronsard se dezlănţuie împotriva Denisei, „bătrînă vrăjitoare" din ţinutul Vendomois, pe care călăii au biciuit-o pe jumătate goală, dar n-au şi executat-o din nefericire. El îi doreşte moartea cîtmaigrabnică, pentru ca „oasele-i spurcate, // Lipsite de cinstea îngropăciunii, // S-ajungă hrana corbilor hulpavi, // Şi a cîinilor înfometaţi". Această Medee ţărancă ştie reţeta filtrelor de dragoste, face farmece, bîntuie cimitirele, bagă spaima în dobitoace şi în oameni. Puterile necurate ale naturii îi dau ascultare:
„La suspinul răsuflării tale / Cîinii speriaţi, pe cîmpie, / îşi ascut lătratul; // Fluviile urcă spre izvoare, / Luîndu-ţi urma, lupii urlă / La umbra ta prin păduri187."
Aceeaşi spaimă şi la Du Bellay care, la rîndul său, o acoperă pe o bătrînă cu injurii şi negre învinuiri. Făcînd-o „vrăjitoare şi codoaşă'", „Gorgonă", „bătrînă meştereasă" şi reluînd temele cele mai comune ale literaturii demonolo-gice, el precizează:
„Din pricina ta degeră viile, / Din pricina ta grindina prăpădeşte ogoarele, / Din pricina ta se zbuciumă copacii. // Din pricina ta jelesc plugarii / După grînele pierdute, şi din pricina ta îşi plîng / Ciobanii turmele ce pier188."
Astfel, o poezie care se pretinde umanistă ne întoarce la cele mai sumbre acuzaţii ale inchi- zitorilor. Gorgonele reapar la suprafaţă şi sunt

identificate acum ca agenţi siniştri ai infernului.
Era în firea lucrurilor ca o epocă atît de înfricoşată de Judecata de apoi, de diavol şi de acoliţii lui să dea o nouă dimensiune fricii milenare' provocate de cel de-al „doilea sex". In ciuda unei reabilitări care se amorsează la periferia afirmaţiilor oficiale, şi de care ne vom ocupa în alt volum, o civilizaţie, mai mult ca oricînd, acuză femeia. Cultura timpului, îngrijorată şi încă nesigură pe sine, caută să întărească supravegherea acestei fiinţe prea tributare unei naturi al cărei „prinţ şi zeu" este Sa-tan. Pentru majoritatea oamenilor Renaşterii, femeia este cel puţin suspectă şi cel mai adesea primejdioasă. Ei nu ne oferă portretul real al femeii, ci mai degrabă o imagine mitică. Ideea că femeia nu-i nici mai bună nici mai rea decît bărbatul pare să fi fost străină diriguitorilor culturii scrise.

XI.
O ENIGMĂ ISTORICĂ:
MAREA REPRIMARE A VRĂJITORIEI

A. - Dosarul

1. Ascensiunea unei frici.

La începutul Timpurilor moderne, frica de femeie — jumătatea subversivă a umanităţii — culminează în Occident, afirmată şi întreţinută de teologi şi de judecători. Nu-i deloc surprinzător aşadar că vînătoarea de vrăjitoare a ajuns la o violenţă stupefiantă tocmai în acel moment. Evocarea acestei crize este necesară aici, dar în limitele unui cadru precis, cu alte cuvinte legată de celelalte forme de frică deja studiate. Nu~i deci vorba să rescriem o istorie a proceselor de vrăjitorie1, ci să le explicăm, reaşezîndu-le într-un context global, care permite situarea lor exactă în corelaţie cu o religie şi o cultură ce se simţeau ameninţate.
împăraţii creştini din secolul al IV-lea, apoi lustinian în Orient, Childeric al III-lea, Carol cel Mare şi Carol Pleşuvul în Occident îi ameninţaseră cu pedepse aspre pe cei care se dedau la practici magice. în acelaşi timp, conciliile îi condamnau neobosit pe „magicieni2". Totuşi, Biserica din Evul

Mediu timpuriu pledase în ansamblu pentru clemenţă şi circumspecţie faţă de vinovaţi, pe principiul că e mai bine să-i laşi în viaţă „ca să se pocăiască" (scrisoare a lui Leon al VH-lea către un episcop german); 3 de asemenea, trebuie evitată persecutarea fe-

meilor nevinovate sub pretextul unor furtuni sau epidemii (scrisoare a lui Grigore al VH-lea către regele Danemarcei3). Pe de altă parte, un ghid al inspecţiilor episcopale, redactat către 906 la cererea arhiepiscopului de Trier — celebrul Canon episcopi — denunţa ca iluzorie vechea credinţă în cavalcadele nocturne la care unele femei îşi închipuiau că iau parte din ordinul Dianei. A da crezare unor astfel de amăgiri însemna fără îndoială a te lăsa înşelat de Satan. Totuşi, fiind vorba numai de o iluzie, se evitau măsurile punitive4. Astfel, faţă de masele rămase în mare măsură păgîne şi faţă de un drept civil teoretic draconic în privinţa magiei, autoritatea religioasă dovedise de-a lungul Evului Mediu timpuriu un spirit critic relativ şi în orice caz un anume pragmatism.
Atitudinea ei s-a modificat o dată cu sfîrşi-tul secolului al XH-lea, sub efectul a două cauze legate între ele; pe de o parte, afirmarea ereziei valdenzilor* şi albigenzilor**; pe de altă parte, o voinţă crescîndă de evanghelizare exprimată şi actualizată de predicatorii proveniţi din diverse ordine de călugări cerşetori. Creşterea îngrijorării clericale apare în dezbaterile celui de al IV-lea conciliu de la Laterano care decide obligativitatea spovedaniei şi cumîni-căturii anuale, întăreşte segregarea evreilor şi obligă episcopii, — ameninţîndu-i în caz contrar cu destituirea — să-i urmărească şi să-i sancţioneze pe ereticii din dioceza lor5. Apoi,
* Les voudois, membrii unei secte creştine din secolul al XlI-lea. Numele ei este derivat din acela al lui Petrus V aldus sau Peter Waldo sau Pierre de Vaux, negustor bogat din Lyon, considerat a îi întemeietorul sectei. El predică revenirea Bisericii la puritatea primitivă şi apostolică. (N. tr.)
*' Les albigeois, sectanţi din secolele XII şi XIII,:
care au abandonat Biserica romană, denumindu-se ei"
înşişi cathari sau puri. Răspîndiţi în provincia Lan-"
guedoc, numele de albigenzi li se trage din faptul căo
primii cruciaţi împotriva acestei erezii au atacat ora-;
şui Albi, înainte de a extinde represiunea şi asupra'
celorlalte oraşe populate în număr mare de aderenţii-
sectei. (N. tr.) ,

în timp ce catharii erau zdrobiţi în sudul Franţei15, Grigore ai IX-lea îl numea, în 1231, pe primul inchizitor oficial al Germaniei, Konrad von Marburg, un fanatic de o înfricoşătoare austeritate, care a terorizat Erfurtul, Marburgul şi Valea Rinului timp de un an şi jumătate, pînă la asasinarea sa din iulie 1233. Atunci s-au stins, pentru un timp, şi rugurile. Dar, la cererea lui, papa publicase succesiv două bulle (în 1232 şi în 1233) care enumerau toate crimele făptuite de secta împotriva căreia lupta Konrad. Era vorba — credeau inchizitorul şi pontiful — de o societate secretă în care novicii sărutau fundul unui broscoi rîios şi al unei pisici negre, şi se prosternau în faţa unui bărbat palid, slab şi rece ca gheaţa. La aceste întruniri diabolice, participanţii îl adorau pe Lucifer, se dedau la cele mai neruşinate dezmăţuri sexuale, iar de Paşte primeau ostia pentru ca apoi s-o scuipe în gunoaie7. Iată conturată tipologia a ceea ce se va numi curînd „sabatul" şi, opusă net creştinismului, o antireligie ameninţătoare.
Totuşi, urmaşii lui Grigore al IX-lea au stat în cumpănă pînă să relanseze vînătoa-rea împotriva sectelor demoniace. în 1275, A-lexandru al IV-lea a respins petiţiile dominicanilor care îi cereau putere inchizitorială împotriva vrăjitoriei, acordînd-o numai în cazurile cînd aceasta era legată în mod evident de erezie3. Luptă de ariergardă! căci teama de puterea demonului creştea.

în acest domeniu, Toma d'Aquino n-a adus cine ştie ce inovaţii. Totuşi, în mai multe puncte, el a depăşit rezerva amintitului Canon episcopi, afirmînd printre altele că demonii pot împiedica actul carnal, precum şi faptul că, sub formă de incubi şi sucubi, pot avea raporturi sexuale cu oamenii9. Dar doctorul angelic a insistat cu precădere asupra divinaţiei, oeu-pîndu-se doar episodic de maleficii. Capitală în schimb a fost intervenţia lui Ioan al XXII-lea, precedată de o seamă de procese răsunătoare, S toate dovedind o intensificare a obsesiei sata-

nice. între 1307 şi 1314, s-a desfăşurat procesul Templierilor care au recunoscut — sub tortură — că s-au lepădat de Cristos şi au scuipat asupra crucii. In acelaşi timp, un episcop din Troyes era acuzat că a ucis-o prin magie pe regina Franţei şi a otrăvit-o pe mama acesteia. A fost disculpat în cele din urmă; în schimb, Enguer-rand de Marigny, fostul trezorier al lui Filip cel Frumos, a fost spînzurat la Montfaucon, în 1315, pentru a fi încercat să-1 ucidă pe rege cu ajutorul unor vrăjitori şi al păpuşilor de ceară străpunse cu acul. în sfîrşit, în 1317, contesa d'Artois, Mahaut, a fost acuzată la rîndul ei că ar fi preparat filtre şi otrăvuri, recurgînd la serviciile unei vrăjitoare din Hesdin. După un timp, i s-a recunoscut totuşi nevinovăţia10. în această atmosferă tulbure şi pentru că tot auzea vorbindu-se de practicile vrăjitoreşti de la curtea papală din Avignon, Ioan al XXII-lea, după o prealabilă consultare a episcopilor, a superiorilor diverselor ordine monahale şi a teo-logiilor, redactează bulla Super ttlius specula (132611). Vrăjitoria fiind asimilată de acum înainte unei erezii, inchizitorii erau împuterniciţi s-o urmărească, întrucît, închinîndu-se dia-' voiului şi semnînd un pact cu el sau ţinînd în slujba lor demoni închişi în oglinzi, inele ori fiole, vrăjitorii întorceau spatele adevăratei credinţe. Ei meritau aşadar soarta ereticilor. Creştinilor li se acordau opt zile ca să renunţe la Satan, să abandoneze practicile magice şi să ardă cărţile de vrăjitorie. O ecuaţie redutabilă punea de acum înainte semnul egalităţii între maleficii, vrăjitorie diabolică şi erezie, închizînd astfel triunghiul în interiorul căruia aveau să se aprindă curînd numeroase ruguri.

în cursul secolului al XIV-lea, intervenţia Inchiziţiei împotriva vrăjitoriei se precizează la nivelul practic şi teoretic. în procesele intentate vrăjitoarelor din Toulouse în deceniul 1330-1340, apare pentru prima oară cuvîntul „sabat". Obişnuiţi să combată dualismul cathar, inchizitorii din Languedoc afirmă, pe baza mărturi- 26*

ilor obţinute prin' tortură, existenţa unei antî-Biserici nocturne care i se închină lui Satan întrupat într-un ţap, îl reneagă pe Cristos, profanează ostia şi pacea cimitirelor şi se dezlănţuie în orgii mârşave. întrunirile diabolice identifi-ficate în secolul al XIII-lea de Konrad von Marburg poartă acum acest nume odios: „sabat12". Cîţiva ani mai tîrziu — în 1376 — Ni-colaus Eymericus, care funcţionase timp de doisprezece ani ca inchizitor general în Aragon, aşterne în scris rezultatul experienţei sale şi o codifică spre folosinţa confraţilor săi în Direc-torium inquisitorum („îndreptarul inchizitorilor"), un manual ce poate fi apropiat de For-talicium fidei al sălbaticului antisemit Alfonso de Spina. Eymericus admite că cititul şi ghici-toria cu zaruri nu constituie gesturi eretice. în schimb, se consideră erezie tot ce implică într-un fel sau altul participarea demonilor. A te închina lor — la sabat sau aiurea — înseamnă cult de latrie; a-i solicita ca intercesori pe lîngă Dumnezeu înseamnă cult de dulie*. Tot erezie este şi invocarea puterilor infernului (chiar şi fără latrie sau dulie) cu ajutorul unor figurine magice, prin aşezarea unui copil într-un cerc sau prin citirea unor formule dintr-o carte13. Cu aceasta, marea vînătoare de vrăjitori şi de vrăjitoare, asimilaţi de acum înainte valdenzilor şi catharilor, poate începe: autorizaţiile au fost acordate, procedura e pusă la punct, crimele sînt catalogate. Pe de altă parte, confundarea progresivă a ereziei cu vrăjitoria permite ca vinovaţii să fie urmăriţi fără deosebire, după timpuri şi locuri, de tribunalele bisericeşti sau de cele laice.

La sfîrşitul secolului al XlV-lea, apoi de-a lungul celui de al XV-lea, numărul proceselor de vrăjitorie şi al tratatelor care le condamnă

' Latrie (în latina ecleziastică: „latria): forma supremă de adorare, ce se acordă numai lui Dumnezeu, spre deosebire de dulie (lat. eclez. „dulia" din grecescul „douleia"=servitute): cinstire ce se a-" cordă îngerilor şi sfinţilor. (N. tr.).

creşte, lucrările teoretice încurajînd urmăririle judiciare, iar experienţa judecătorilor dezvol-tînd, la rîndul ei, conţinutul acestor lucrări. In Europa, s-au contabilizat — cifrele nu sunt, ;| desigur, exhaustive — un număr de 12 procese' de vrăjitorie conduse de tribunalele Inchiziţiei între 1320 şi 1420, faţă de 34 între 1421 şi 1486 (data publicării Malleus-ului); şi 24 intentate ' în faţa tribunalelor laice între 1320 şi 1420, faţă de 120 între 1420 şi 148614. în 1387,'la Carcassonne, sînt condamnaţi la rug 67 de vrăjitori şi vrăjitoare, „pentru magie sau crime ţi-nînd 'de diversele erezii ale valdenzilor, albi-genzilor şi beghinilor*". In 1410, sunt semnalate procese la Veneţia şi din nou la Carcassonne; în 1412, la Toulouse şi iarăşi la Carcassonne. Autorităţile detectează focare de vrăjitorie în dio-ceza Sion în 1428, în Dauphine către 1440, şi în general în Alpii francezi şi elveţieni. Vinovaţii sînt deseori calificaţi drept „hereges" sau drept „vaudois" şi acuzaţi în acelaşi timp că se duc, prin văzduh, la întîlniri cu diavolul, în regiunea munţilor Jura, se constată de asemenea o creştere a numărului proceselor după 143015. Apoi, în 1453 şi 1459, în Franţa, au loc două acţiuni juridice senzaţionale. Cea dintîi, la Evreux, este îndreptată împotriva unui doctor în teologie, Guillaume Adeline, învinuit că ar fi contestat în predicile sale realitatea sabatului şi că ar fi făcut un pact cu Satan. Osîndit la închisoare pe viaţă, moare după patru ani de temniţă. Apoi, în 1459, începe procesul „valdenzilor" din Arras, după ce doi suspecţi declaraseră, sub tortură, că au întîlnit la sabat unele personalităţi din oraş. Ancheta este întreprinsă de inchizitorul oraşului şi mai ales de doi. călugări dominicani, convinşi că un creştin din trei este vrăjitor. Cei 32 de acuzaţi, din-i

• Beguin sau beguard, numele unor eretici din secolul al XHI-lea care, pretinzîndu-se desăvîrşiţi, re fuzau autoritatea principilor, precum şi orice formă de practică religioasă. (N. tr.).

tre care 18 vor fi arşi pe rug, mărturisesc, după tortură, că au luat parte la sabat şi declară veridică descrierea acestuia de către judecători pe baza mărturisirilor obţinute16. în momentul morţii însă, condamnaţii îşi retractează mărturisirile. în iunie 1491, toţi acuzaţii sunt reabilitaţi. Regrete tîrzii, care în curînd nu vor mai produce nici un efect, căci frica de vrăjitori creşte în rîndurile judecătorilor ecleziastici şi laici. La sfîrşitul secolului al XV-lea, sudul Germaniei, precum şi dioceza Como sunt teatrul unei vînători active de acoliţi ai lui Satan.

In acelaşi timp, se înmulţesc scrierile incendiare ce înseamnă la represiune. S-au numărat 13 tratate privind vrăjitoria între 1320 şi 1420, faţă de 28 între cel intitulat Formicarius (1435-1437) de Johann Nider, superiorul dominicanilor din Basel, şi Malleus maleficarum (148617)'. Formicarius („Furnicarul") expune persecuţiile întreprinse în Elveţia de inchizitorul Petrus din Berna şi concluziile care se pot trage: vrăjitorii şi vrăjitoarele fac farmece, stîrnesc furtuni, distrug ogoarele, se închină lui Lucifer şi se duc la sabat pe calea văzduhului. Femeile magiciene se specializează în prepararea filtrelor de dragoste, răpiri de copii şi antropofagie. Toţi şi toate fac parte dintr-o sectă demoniacă în sînul căreia Dumnezeu este renegat. Formicarius este prima lucrare demonologică în care se insistă asupra rolului femeii în vrăjitorie18: o temă pe care, cincizeci de ani mai tîrziu, Malleus o va dezvolta pînă la obsesie.

Malleus fusese precedat de vestita bullă a lui Inocentiu al VUI-lea, Summis deside-rantes affectibus (1484), prin care un papă din epoca Renaşterii, desfrînat şi foarte puţin preocupat de religie, recomandă prelaţilor germani să intensifice reprimarea vrăjitoriei. Acest text este în realitate ecoul fantasmelor inchizitorilor germani care, pe atunci, vedeau '9 pretutindeni numai maleficii, contestări ale

botezului, demoni incubi şi sueubi. Autorii ; Malleus-ului au plasat bulla papală în capul lucrării lor. Aceasta a fost adeseori ruptă în mod greşit din contextul literaturii demono-logice, ea fiind, totuşi, unul dintre inelele unui lanţ infernal. Este adevărat că trece sub tăcere unele aspeote, în timp ce altele sînt tratate doar parţial. Astfel, de pildă, nu spune nimic despre sabat, aduce prea puţine amănunte în legătură cu pactul eu diavolul, cu semnele după care acesta poate fi recunoscut t şi cu îndeletnicirile vrăjitoarelor.

Cu toate acestea, a contribuit mai mult decît orisare altă lucrare precedentă la identificarea magiei populare ca o formă de erezie* adăugind astfel o crimă civilă unei crime religioase şi aţîţînd tribunalele laice la represiune. Pe de altă parte, niciodată înainte vreme nu se afirmase atît de limpede că „secta diabolică" este constituită în mod esenţial de femei. Şi-apoi, caracterul sistematic al cărţii, metodologia propusă pentru desfăşurarea an-ehetei şi a procesului făceau din ea un instrument de lucru de primă mînă pentru cei care o foloseau. Ea devine prin excelenţă lucrarea de referinţă a judecătorilor în materie: de unde şi succesul obţinut: 14 ediţii între 1487 şi 15*20, mai multe decît oricare altă lu-erare anterioară sau posterioară de demonc-logiei».

In tot secolul al XVI-lea şi în prima jumătate a celui de al XVII-lea, procesele şi execuţiile de vrăjitori şi vrăjitoare s-au înmulţit în diferitele eolţuri ale Europei occidentale şi centrale, demenţa persecuţiilor atin-gînd paroxismul între 1560 şi 1630. La Douai, procesele de vrăjitorie se repartizează cronologic astfel20: secolul al XV-lea: 8; I-a jumătate a secolului al XVI-lea: 13; a Ii-a jumătate a secolului al XVI-lea: 23; I-a jumătate a secolului al XVII-lea: 16; a Ii-a jumătate a secolului al XVII-lea: 3; secolul XVIII: 1. Pentru ansamblul tribunalelor germane şi va- îl

lone din Luxemburg, sunt consemnat 224 procese de vrăjitorie între 1606 şi 1631 şi numai 7 între 1632 şi 165012. Putem încerca, aşa cum au făeut W. Monter22 şi R. Muehem-bled23, să sistematizăm oîteva cifre sigure sau probabile privind victimele acestor procese în mai multe sectoare ale Europei care au făcut obiectul unor studii riguroase. Un asemenea tabel nu reprezintă decît suma unor date parţiale. El preeizează însă cronologia şi scoate în evidenţă punctele fierbinţi ale epidemiei i

)9
!4
!4 5 .3

E. egiuni	Date cunoscute	Totalul execuţiilor
Sud-estul Germaniei (Baden-■Wurttemberg-ul actual^4)	1560 — 1670	3 229
Anglia (Home-Circult: Sussex, Surrey, Hertford, Kent, Essex): Assize Conrt&*	1560-1700	109
Scoţia^6	1590 — 1680	4 400(?)
Geneva^'	1537-1662	132
Cantoul Vaud 2"	1537-1630	90
Cantoanele Zurich, Solothurn şi Luzern28	1533-1720	387
Cantonul Neuchâtel şi episco-patul de Basel30	1570-1670	>500

Tribunalul din Franche-Comte31	1599 — 1668	62	
LorenaS2	1576-1606	>2 000	i
Luxemburg33	1606-1650	>355	
Comitatul Namur34	1500—1645	149	i
Actualul departament de Nord35	1371-1783	161	
Insulele Anglo-Normande36	1562-1736	144	
Labourd (regiune bască franceză)37	1609	citeva sute	
Noua Castilie38	1540-1685	0	

Oricît de limitate ar fi, aceste cifre au avantajul, pe de o parte, de a corecta evaluări fantastice sau excesive (Michelet vorbise de 500 de vrăjitori arşi pe rug în trei luni la Geneva în 151339, iar recent, H. Trevor-Roper

■ I

a afirmat că în decurs de şaizeci de ani de la venirea lui Calvin au fost aprinse, în acelaşi oraş, 150 de ruguri40); pe de alta, de a scoate în evidenţă violenţa persecuţiei între 1560 şi 1630. Relativ limitată în prima jumătate a secolului al XVI-lea, ea a lovit mai ales regiunile alpine şi pirineene. După 1550 şi timp de aproximativ un secol, a fost deosebit de intensă în Elveţia, Germania de Sud (catolică şi protestantă), Franche-Comte, Lorena, Luxemburg şi Ţările de Jos. în Anglia şi îndeosebi în Essex, vînătoarea de vrăjitori şi vră- . jitoare a fost violentă mai cu seamă sub dom-; nia reginei Elisabeta, în ciuda unei panici ucigătoare mai tardive, dar destul de scurtă în 164541. Represiunea a fost de asemenea foarte dură în Scoţia o dată cu triumful Reformei (1560). In sudul Franţei, în Labourd, anchetele necruţătoare ale judecătorului de Lancre, de la sfîrşitul domniei lui Henric al IV-lea, s-au soldat cu mai multe sute de ruguri. Cîteva au fost aprinse în aceeaşi epocă şi în Ţara bască din Spania42. La alte extremităţi ale Europei, valul represiunii a cuprins la sfîrşitul secolului al XVI-lea Danemarca şi Transilvania43. El s-a prăvălit asupra Suediei în anii 166044. jS-a abătut asupra Poloniei cînd în Occident îşi pierdea vigoarea, adică în a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi în secolul al XVIII-lea, concomitent cu invaziile, epidemiile de ciumă şi izbucnirea virulentă a antisemitismului. în Franţa şi în Germania, mai tîrziu în Massachusetts, obsesia vrăjitoriei a fost însoţită sau s-a prelungit cu fenomene de isterie calificate drept „posedări diavoleşti". în urma unor scandaluri de mare răsunet, ele s-au soldat cu executarea la Aix în 1611, la Loudun în 1634, la Louviers în 1647 a patru preoţi învinovăţiţi de practici vrăjitoreşti asupra unor călugăriţe ai căror confesori erau45. Evenimente similare s-au petrecut în America puritană, la Salem, în 1692, cînd nefericitele victime denunţate de nişte

fetişcane isterice — că le-ar fi dat în stăpî-nire diavolului — au sfîrşit la spînzurătoare46. Cîteva execuţii de vrăjitori şi vrăjitoare au mai avut loc în Occident şi în secolul al XVIII-lea, dar „procesele de la Salem sunt ultimele prin care se demonstrează că o Întreagă comunitate şi-a crezut existenţa primejduită de maleficule vrăjitoriei"47,)

Pînă la această întoarcere tîrzie la raţiune, în anumite locuri, pe care autorităţile le considerau foarte infectate de otrava demoniacă, avuseseră loc adevărate masacre. în orăşelul german Wiesensteig, numai în anul 1562 au fost arse pe rug 63 de femei. La Obermarch-tal, modestă localitate rurală de 700 de locuitori, 43 de femei şi 11 bărbaţi au pierit pe rug în 1586-1588, adică 7°/o din populaţie48, în 22 de sate din arhiepiscopia Trier, 368 de vrăjitoare au fost arse între 1587 şi 159349. In principatul ecleziastic Wurzburg, au avut loc 900 de execuţii în cei opt ani dintre 1623 şi

163150. La Oppenau în Wurttem-berg, o localitate de 650 de locuitori, 50 de persoane au fost arse, în mai puţin de nouă luni, pe opt ruguri colective51. Cît despre misiunea încredinţată lui de Lancre în Ţara Bascilor, deşi n-a durat decît vreo cîteva luni, ea s-a soldat cu mai multe sute de execuţii52. Anglia a fost în general mai circumspectă în vînătoarea de vrăjitori şi vrăjitoare. Totuşi, în 1645, an fierbinte în Essex, tribunalele locale au judecat 36 de suspecţi şi au executat 19 dintre ei53.

3 3 9
t
l

2. O legislaţie de panica.
Toate aceste procese şi execuţii n-ar fi fost evident posibile fără incitări repetate din partea autorităţilor religioase şi civile. Bulla Summis disederantes din 1484, numită „cîntecul de luptă al infernului", a fost urmată într-ade- văr de mai multe texte pontificale orientate

în acelaşi sens. în 1500, Alexandru al Vl-lea îi scrie superiorului mînăstirii Klosterneuburg şi inchizitorul institoris (=itinerant pentru a se informa de progresele vrăjitoriei în Boemia şi Moravia54. In 1513, Iuliu al II-lea îi ordonă inchizitorului din Cremona să ia măsuri severe împotriva celor care se închină Satanei şi folosesc ostia în scopuri malefice. In 1521, Leon al X-lea, ameninţînd cu excomunicare şi punere sub interdicţie, protestează pe lîngă senatul Veneţiei, care se opune acţiunii inchizitorilor din Brescia şi Bergamo împotriva vrăjitorilor. Iată cum acţionează papii strălucitei Renaşteri italiene. La rindul său, Adrian al Vl-lea ordonă inchizitorilor din Gremona şi din Como să reprime vrăjitoria cu severitate. Succesorul său, Clement al VH-lea, dă instrucţiuni analoage guvernatorului Bolognei şi consiliului canonicilor din Sion [în Elveţia n.tr.]. Cum să nu fii şocat de repetarea acestor somaţii şi de obsesia satanică pe care o trădează? Cît despre textele de tristă faimă ale lui Ioan al XXII-lea şi ale lui Inocenţiu al VUI-lea, ele sunt reluate şi confirmate de bullele din 1585 şi 1623. Instrucţiunilor generale venite de la Roma li se adaugă, pe plan looal, o seamă de decizii conciliare. E. Brouette a calculat că în diocezele din Koln, Trier, Cambrai, Mechelen, Tournai, Antwerpen, Na-mur, Metz şi Liege şaptesprezece concilii ţinute între 1536 şi 1643 ceruseră reprimarea vrăjitoriei. De partea protestantă, fulgerele sinodale se abăteau şi ele asupra vrăjitorilor, în Provinciile Unite, cineisprezece sinoade eşalonate între 1580 şi 1620 au rostit condamnări împotriva lor şi i-au excomunicat. La fel au procedat în Franţa sinoadele de la Montauban (1594), Montpellier (1598) şi La Rochelle (1607).
Dar puterea civilă nu s-a limitat doar îa sprijinirea Bisericii în lupta ei împotriva presupusei secte satanice. Obsesia demoniacă, sub toate formele sale, a permis absolutismului 274

să se consolideze. Pe de altă parte, această consolidare a statului în epoca Renaşterii a dat o nouă dimensiune vînătorii de vrăjitori şi vrăjitoare. Guvernele au marcat o tendinţă crescîndă de a-şi anexa ori măcar de a controla procesele religioase şi de a pedepsi aspru nesocotirea unor comandamente ale religiei. Mai mult decît oricînd, Biserica s-a confundat cu Statul, în avantajul acestuia din urmă de altfel. Totuşi, luînd în considerare iminenţa pericolului, Biserica n-a putut — sau n-a vrut — să se opună acestei anexări. Crearea Inchiziţiei spaniole în 1478 nu-i decît una dintre numeroasele ilustrări ale acestui fenomen de fagocitoză. Amănunt revelator: cînd Carol Quintul a instituit, în 1522, o inchiziţie de stat în Ţările de Jos, el a ales un laic, Frans Van der Hulst, membru în Consiliul Braban-tului, pentru a conduce anchetarea „celor infectaţi cu veninul ereziei55". Acesta avea ca adjuncţi, dar numai cu titlul de experţi, doi doctori în teologie. Mai tîrziu, împăratul a fost nevoit să-1 revoce pe Van der Hulst şi să ajungă la o înţelegere cu Roma, chiar dacă papa n-a putut să-i impună niciodată un inchizitor ales de el însuşi.

Absolutismul care se afirma, ca şi reprimarea vrăjitoriei, în-fluenţîndu-se reciproc, au avut drept rezultat ;comun transformarea procedurii penale. Evul Mediu permitea libera apărare a acuzatului şi folosise tortura relativ puţin în procesele civile. In epoca Renaşterii însă, justiţia de stat a adoptat procedura inchizitorială. In Franţa, ordonanţa de la Villers-Cotterets (1539), în Ţările de Jos ordonanţele lui Filip al II-lea (1570) — ca să nu reţinem decît două exemple concludente — au înăsprit dreptul penal, au generalizat folosirea torturii, au pus piedici apărării suspectului, au întărit arbitrariul procedurii. O instrucţiune scrisă şi secretă s-a substituit dezbaterii orale şi publice: indivizi adeseori analfabeţi erau astfel lipsiţi de apă-275 rare în faţa unor judecători versaţi între-ale

scrisului şi cunoscînd doar ei conţinutul dosarului. „Intimidarea" a devenit ideea de bază a noii proceduri. în sfîrşit, în timp ce în Evul Mediu un proces era considerat în general ea o afacere între persoane particulare, la înce-putut Timpurilor moderne el s-a transformat într-un conflict între societate şi individ: de unde severitatea, ba chiar cruzimea sentinţelor ce voiau exemplare56.

Un studiu sumar al legislaţiei laiee în Imperiu, în Ţările de Jos şi în Anglia, permite verificarea durităţii crescînde a statului faţă de vrăjitorie în secolul al XVI-lea şi la în-eeputul celui de al XVII-lea. în Imperiu, Ne-mesis Carolina, „monument de drept penal", publicat de Carol Quintul în 1532, consacră trei pasaje vrăjitoriei. Capitolul XLIV tratează despre farmece şi cei care se folosesc de cărţi, amulete, formule stranii şi obiecte suspecte, ori au atitudini neobişnuite: ei pot fi arestaţi şi supuşi torturii. Capitolul LII se referă la interogatorii: va trebui să se afle eînd şi cum procedează vrăjitorii, dacă folosesc prafuri otrăvitoare sau săculeţe magice, dacă frecventează sabatul şi au încheiat legămînt cu diavolul. Capitolul CIX, amintind că dreptul roman (cu alte cuvinte Codul lui Iustinian) condamna la rug magicienii, ordonă pedepsirea lor de îndată ce se fac vinovaţi de prejudicierea aproapelui57.

„Cel care, citim în Nemesis, a pricinuit cuiva vreun neajuns prin farmece şi maleficii, se va pedepsi cu moartea, şi chiar cu arderea pe rug. Cel oare a practicat vrăjitoria fără a vătăma pe careva, se va pedepsi doar în măsura în care a păcătuit , şi această pedeapsă va fi lăsată la aprecierea judecătorului." (Art. CIX58.)

Aşa cum făcuse Inocenţiu al VUI-lea în 1484 într-un text ecleziastic, împăratul recunoaşte la rîndul său într-un document legislativ laic lealitatea practicilor magice şi furnizează o 274

enumerare ce nu poate decît să acrediteze existenţa lor şi să intensifice în opinia publică obsesia maşinaţiilor diabolice. In Germania, arsenalul represiv se întăreşte şi mai mult în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Constitutiones saxonicae („Legiuirile saxone") din 1572 decretează că orice vrăjitoare va trebui arsă pe rug pentru simplul fapt de a fi încheiat un pact cu diavolul, „chiar dacă n-a făcut vreun rău cu meşteşugul ei59".

Aceeaşi măsură este luată zece ani mai tîrziu de către Principele Elector palatin şi curînd după aceea de diverşi principi, ca şi de o seamă de oraşe din Germania, care îşi remaniază legislaţia în acest sens60.
In Ţările de Jos, aparţinînd — teoretic — Imperiului, Carol Quintul nu cutezase să aplice Nemesis Carolina. Totuşi, în comitatul Namur, de exemplu, între 1505 şi 1570, tribunalele laice au trimis pe rug cincizeci şi opt de persoane acuzate de vrăjitorie151. Jurisdicţiile rurale comiteau adeseori abuzuri împotriva cărora legislaţia regală s-a străduit să lupte prin Ordonanţa penală din 157062. Aceasta deplînge mai cu seamă anumite arestări şi execuţii făptuite „chiar şi fără cauze legitime .. . nesocotind cu sfruntare justiţia şi amintitele noastre ordonanţe". Ea reglementează aşadar amănunţit tortura. Pe de altă parte însă, articolul LX ordonă magistraţilor să-i urmărească vigilent pe vrăjitori şi pe prezicători şi sa-i condamne la cele mai aspre pedepse153. In această zonă a Europei, textul legislativ esenţial e oricum cel din 20 iulie 1592, care abandonează orice prudenţă în materie de represiune.
Introducerea restituie atmosfera dramatică în care trăiesc consilierii lui Filip al II-lea:
„Printre alte grele păcate, nenorociri şi ticăloşii pe care aceste vremuri nefericite ni le aduo zi de zi întru stricarea şl răvăşeala lumii iioasfere, pe lîngă feluritele

193 193 209
!24
!24 :45 53
63 63 73
S2
)3 »3 >4 5 6
8
:8 7 7 2
4 4
0 3 3 l
î î

erezii, ateisme şi apostazii, mai sunt şi sectele ce urzesc tot soiul de maleficii, vrăjitorii, şarlatanii, amăgiri, magii şi nelegiuiri, pentru propăşirea cărora anumite unelte^ ale diavolului se străduieso necurmat."
Urmează, ca şi în bulla din 1484 şi în Nemesis Carolina, dar mai amănunţit deeît în aceasta din urmă, o listă a „nenumăratelor şarlatanii cu farmece, vrăji, blesteme, otrăviri şi alte asemenea maleficii şi ticăloşii" săvîrşite de magicieni. Evantaiul merge de la astrologie la ghicitul în palmă, de la filtrele de dragoste la înnodările de brăcinar, de la „năseocirile superstiţioase şi neîngăduite" spre „tulburarea aerului, vrăjirea şi fermecarea persoanelor" la vindecările „supranaturale" şi aşa-zis „miraculoase" ale oamenilor şi vitelor. Toate aceste practici sunt detestabile şi diabolice, chiar atunci cînd, pentru a provoca aceste vindecări, se foloseşte agheasmă, efigia crucii sau texte din Scriptură. Totuşi, aceste precizări nu sunt date decît pentru infmormarea judecătorilor. In public, autorităţile şi predicatorii vor evita să intre în amănuntele acestor orori ca să nu aţîţe curiozitatea poporului sau chiar să-1 înveţe cum se făptuiese asemenea „nelegiuiri". In schimb, regele aşteaptă ea
„cei aflaţi atît în slujba justiţiei ealaziastice cît şi a celei seculare trebuie să-şi îndeplinească îndatoririle, cercetînd şi procedînd cum se cuvine împotriva tuturor acelora care vor folosi în fapt ori vor eonsimţi la astfel de maleficii, pentru a-i pedepsi la tribunalul bisericesc potrivit eanoanelor

şi bullelor apostolice şi la tribunalul secular potrivit legilor civile şi ordonanţelor.. ., [şi] am poruncit tuturor magistraţilor noştri, autorităţilor şi oamenilor legii, precum şi celor ai vasalilor noştri să dea asemenea înştiinţări şi pedepse pilduitoare potrivit legilor divine şi omeneşti".

278

Ordonanţa va fi adresată autorităţilor competente din „toate oraşele [şi] satele Ţărilor de Jos care vor avea
„. .. ochiul ager şi privirea pătrunzătoare că să ancheteze şi să informeze neîntîrziat cu privire la aceste abuzuri şi crime pentru ca vinovaţii, care s-au mînjit făptuin-du-le, să fie daţi în vileag şi pedepsiţi şi totodată să-i cerceteze pe aceia sau acelea binecunoscuţi ca ghicitori, solomonari, vrăjitori, valdenzi ori numai bănuiţi de asemenea maleficii şi crime; şi dacă îi ştiu pe vreunii, să purceadă neînduplecat împotriva lor folosind toate caznele şi pedepsele aspre şi pilduitoare potrivit legilor divine şi omeneşti şi fără de cruţare, spre a nu se face ei înşişi vinovaţi de slăbiciune; ca atare să ia bine aminte oricine vrea să preîntîmpine mînia lui Dumnezeu şi a noastră64".
Acest document pune în lumină mai multe aspecte. Voaabularul ordonanţei alunecă în mod constant de la terminologia juridică la cea religioasă şi urmăreşte magia în primul rînd ca păcat comparabil cu erezia şi ateismul. Accentul nu cade atît pe prejudiciul adus aproapelui — principiu încă precumpănitor în bulla Summis desiderantes — cît pe faptul că cel incriminat se dedă unor practici interzise întrucît presupun intervenţia „duhurilor rele". Judecătorii sunt somaţi să fie cît mai severi: guvernul nu le va trece cu vederea nici o slăbiciune. Delaţiunea este încurajată de vreme ce autorităţile vor aduna informaţii despre eei „binecunoscuţi ca ghicitori, solomonari, valdenzi, etc", iar dacă ei înşişi „îi ştiu pe vreunii, să purceadă neînduplecat împotriva lor.. ."
Cu cîteva atenuări de amănunt (de exem-279 piu, dezaprobarea unor practici precum baia

vrăjitoarelor*), ordonanţa din 1592 a fost repetată de Filip al II-lea în 1595 şi în 1606 de către arhiduci65.
în Insulele Britanice, ca şi pe continent, legislaţia împotriva vrăjitoriei a fost întărită şi pe alocuri instituită chiar în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi la începutul celui de al XVII-lea. „Revoluţia calvinistă, notează H. R. Trevor-Roper, a adus în Scoţia în 1563 prima lege împotriva vrăjitoriei, inaugurînd un secol de teroare6*5". Primul statut englez care a condamnat vvrăjitoria datează din 1542 şi a fost agravat în 1563, printr-un „Act împotriva conjuraţiilor, farmecelor şi vrăjitoriilor67". Guvernul era într-adevăr preocupat de înmulţirea activităţilor perfide sub formă de profeţii mincinoase, preziceri astrologiee şi conjuraţii diverse. Actul declară crimă invocarea duhurilor rele indiferent în ee scop, chiar şi fără intenţia de a provoea un male-ficiu. Totuşi, el eşalona pedepsele în funcţie de gravitatea cazurilor. Crima era considerată capitală doar atunci cînd farmecele, vrăjile şi maleficiile provocaseră moartea cuiva. Dacă victima rămînea teafără, sau nu fusese deeît rănită, sau nu fusese ucis deeît un animal, vinovatul urma să fie pedepsit cu un an de închisoare şi patru expuneri la stîlpul infamiei. Recidiva, în schimb, adueea cu sine moartea. De asemenea, se prevedea o pedeapsă redusă în cazul unor practici magice urmărind eău-tarea de comori, regăsirea obiectelor pierdute sau provocarea unor amoruri vinovate, recidiva fiind sancţionată cu închisoare pe viaţă şi confiscarea bunurilor. în epocă, această relativă clemenţă nu ţinea pasul cu exigenţele teologilor din Anglia elisabetană care doreau moartea tuturor magicienilor, chiar şi a celor
* încercare „prin apă" a persoanelor bănuite de vrăjitorie. După unii, cele care pluteau erau inocente; după alţii însă, ele nu puteau pluti deeît prin vrăjitorie. Oricum, cine scăpa de apă avea toate şansele să moară pe rug. (N. tr.). 280

ce practicau magia albă*. Statutul, mai riguros din 1604 a adoptat normele continentale. A. Macfarlane a scos în evidenţă, in tabelul ce urmează, agravările aduse de Actul din 1604 în raport eu cel din 156368:

93 93
09

Delicte

Prima condamnare A doua condamnare
1563
1563
1604
1604

24 15 >3

Folosirea magiei Un an Un an pentru căutarea de închi- închi-comori sau găsirea soare soare unor obiecte pierdute

închi- Moartea
soare pe
viaţă

Folosirea magiei Un an In scopul de a închi-vătăma sănătatea soare sau bunurile cuiva

Moartea Moartea Moartea

Folosirea magiei In scopul de a provoca moartea cuiva

Moartea Moartea Moartea Moartea

Morţi dezgropaţi (în vederea unor operaţiuni magice)

Moartea

— Moartea

Ajutor cerut duhurilor rele

Moartea Moartea Moartea Moartea

Intenţia de:
•— A vătăma prin Un an Un an închi- Moartea
magie sănătatea închi- închi- soare pe
sau bunurile soare soare viaţă
cuiva
— A provoca prin Un an Un an închi- Moartea
magie moartea închi- închi- soare pe
cuiva soare soare viaţă
— A înlesni prin Un an Un an închi- Moartea
magie o iubire închi- închi- soare pe
vinovată soare soare viaţă
* Spre deosebire de magia neagră, care recurge la invocarea puterilor infernale, magia albă operează cu mijloace naturale (ierburi, minerale sau animale), pentru a produce efecte aparent suprana-" turale şi miraculoase, (N. tr.).

în ciuda acestei rigori sporite, tortura (excep-tînd panica din 1645, în Essex) pare să fi fost utilizată rareori în Anglia unde, pe de altă parte, condamnaţii erau spînzuraţi şi nu arşi pe rug.
3. Cronologia, geografia şi sociologia represiunii.
Cronologia, geografia şi sociologia vînătorii de vrăjitori şi vrăjitoare au fost precizate în lucrări recente care scot în evidenţă complexitatea fenomenului. Există o corelaţie cronologică globală între perioada războaielor religioase în Europa (1560-1648) şi aceea cînd magicienii şi

magicienele au fost persecutaţi cu maximă învierşunare. Dar putem oare afirma, asemenea lui H. R. Trevor-Roper, că „recrudescenţa epidemiilor de vrăjitorie eătre 1560 [a fost] legată direct de reizbucnirea războaielor religioase69"? într-adevăr, acest istoric declară: „Geografia o demonstrează: orice criză importantă se situează într-o zonă de front unde lupta religioasă nu-i de natură intelectuală70 . . .". Multe studii locale infirmă însă, în parte, această aserţiune. Situat în plin cîmp de bătălie între cele două confesiuni rivale, cantonul elveţian Neuehâtel a fost totuşi cruţat de războaiele religioase. Cu toate acestea, intre 1610 şi 1670, a cunoscut un număr Important de prooese de vrăjitorie71. In episcopatul de Basel, zona protestantă, ooolită de forfota soldaţilor, a fost atinsă între 1600 şi 1610 de un mare val represiv. In sehimb, sectorul nord-vestic, catolic, a cunoscut o scădere a numărului de procese în anii 1620, în momentul cînd a început ocupaţia militară, la care s-au adăugat epidemii şi foamete72. E. W. Monter, căruia îi datorăm aceste precizări, constată o scădere asemănătoare a represiunii în Franche-Comte şi Baden-Wurttemberg începînd din momentul cînd aceste două teritorii devin 282

zonă de război. La Geneva, acelaşi istoric observă că vînătorii de vrăjitori şi vrăjitoare îşi încetează activitatea în perioada de confliet ascuţit cu Savoia catolică (1588-159473). Concluzie concordantă cu a doamnei Dupont-Bou-ehat în legătură cu Luxemburgul; lupta împotriva magiei încetează practic după 1631: calamităţile ce se abat „asupra ducatului în anii următori (mai cu seamă o dată cu intrarea Franţei în Războiul de Treizeci de ani) par să pună un punct final represiunii74". R. Mu-chembled observă, de asemenea, că în nordul Franţei, cele două principale valuri represive, în 1590-1600 şi în 1610-1620, s-au situat în cadrul unei perioade de pace75. Din studierea proceselor de vrăjitorie de competenţa tribunalului din Paris rezultă de asemenea o perioadă de severitate maximă în ultimii ani ai secolului al XVI-lea, cînd războaiele religioase se potolesc76. Concluzia ce se desprinde din aceste monografii edificatoare este aceea că în ansamblu, războaiele religioase şi momentele cele mai dramatice ale luptei împotriva vrăjitoriei au coincis, în timp ce, pe plan local, se vădeşte deseori un raport de propor-ţionalitate inversă între operaţiile militare şi procesele intentate magicienilor. Să fie oare contradicţia dintre cele două situaţii constatate mai mult decît o aparenţă? Geografia rugurilor demonstrează că în Italia centrală şi meridională nu s-au aprins prea multe (chiar dacă şi aici s-au instruit procese de vrăjitorie77) şi că Inchiziţia spaniolă s-a dovedit clementă, inclusiv în Ţara Bascilor78, chiar în perioada cînd demenţa persecuţiei se dezlănţuia în Franţa, în Ţările de Jos, în Germania şi în Scoţia. Este sigur că represiunea a fost deosebit de activă în anumite regiuni de munte, începînd din secolul al XIV-lea în Pirinei, continuînd apoi în Alpi şi ajungînd mai tîrziu în Scoţia. Dar cum să interpretezi această corelaţie? H.R. Trevor-Roper scrie foar-283 te categoric: „Centrele marilor vînători de

)3 >9

vrăjitoare din Europa au fost Alpii şi împreju- ; rimile lor, munţii Jura şi Vosgi, precum şi Pirineii cu prelungirile lor în Franţa şi în Spania79". Această nouă afirmaţie (care sugerează de altfel stabilirea unei legături între vrăjitorie şi mişcarea catharilor) introduce nuanţe comparabile celor impuse de corelarea schematică a războaielor religioase cu reprimarea magiei. Lumea ortodoxă n-a condamnat ; vrăjitorii vla moarte. Or, ea cuprindea totalitatea Balcanilor, zonă cum nu se poate mai muntoasă. „Valdenzii" din Arras în secolul al XV-lea şi numeroasele procese de vrăjitorie ; din Franţa, Anglia şi Ţările de Jos au pus în :'■ cauză oameni din regiuni de cîmpie. Este adevărat în schimb — şi aici e punctul esenţial în această privinţă — că victimele represiunii — cu excepţia „valdenzilor" din Arras şi a altor cîtorva — au fost îndeobşte ţărani. Astfel, între 1565 şi 1640, marea majoritate a apelurilor adresate tribunalului din Paris pentru condamnări în cazuri de vrăjitorie provine din mediul rural şi „mai bine de jumătate (57%) din partea unor persoane legate de pă-mînt80". Ca atare, nu-i cazul să ne oprim aici asupra vrăjitoarei urbane din Spania (Celestina lui F. de Rojas) sau din Italia care, cum spune Burckhardt, „exercită o meserie, . .. vrea să cîştige bani" şi este în principiu „o mijlocitoare

a plăcerii81". Călugăriţele posedate de diavol — mînăstirile lor se aflau în oraş — despre care s-a vorbit niult în Franţa secolului al XVII-lea sunt şi ele marginale în raport cu investigaţia noastră. Comportamentele lor isterice luminează fără îndoială demonologia unor oameni ai Bisericii, dar nu sunt prea semnificative în raport cu acuzaţiile de vrăjitorie de care se vorbea de obicei, mai ales la ţară.

Asupra dominaţiei rurale a vrăjitoriei, lămuritoare la rîndul lor sunt procesele geneveze «are nu puneau neapărat în cauză oameni din oraşul propriu-zis. E. William Monter a obser- 284

vat, dimpotrivă, că satele supuse autorităţii Genevei, eare formau mai puţin de o şeptime din populaţia republicii, se aflau la originea a jumătate din procese82. Această estimare subliniază apăsat provenienţa rurală a persoanelor inculpate în procese de vrăjitorie. Este lesne de ghicit că ele vădeau pretutindeni o înapoiere culturală considerabilă în raport cu exigenţele şi modelele de gîndire ale elitei urbane. Uneori chiar, în Labourd de exemplu, nica nu vorbeau aceeaşi limbă ca judecătorii lor. Desigur că, în epocă, aceste decalaje au fost deosebit de nefaste pentru munteni (De la Lambert Daneau* la Pierre Bayle**, Savoia a jmenţinut, la nivelul oamenilor instruiţi, o solidă reputaţie de ţinut de vrăjitori). Nu-i însă mai puţin adevărat — şi aceasta nu contrazice afirmaţia de mai sus — că persecuţia a fost foarte activă în zonele forestiere, îndeobşte în cele mai mult sau mai puţin marginale în raport cu centrele de decizie (este din nou cazul să cităm regiunea Labourd) şi unde statul absolutist pe cale de a se impune voia să-şi consolideze autoritatea.

Altă constatare indiscutabilă: lupta împotriva vrăjitoriei a cuprins concomitent şi ţări catolice şi ţări protestante. Putem oare vorbi, totuşi, de o mai mare severitate într-o parte sau într-alta? W. Monter a dezumflat cifrele execuţiilor considerate incontestabile în Geneva lui Calvin şi a succesorilor săi imediaţi. In cei şaizeci de ani care încep cu venirea lui Calvin (1537), autoritatăţile locale au ars pe rug nu o sută cincizeci de persoane83 ci o sută treizeci şi două între 1537 şi 1662, în acest total fiind incluse condamnările la moarte ale „ungătorilor" şi ale altor „semănători de ciu-

* Lambert Daneau (1530-1593), teolog al Bisericii reformate din Franţa.

*• Pierre Bayle (1647-1706), istoric şi critic francez. Provenind dintr-o familie de protestanţi, se converteşte la catolicism, dar redevine protestant după 285 ce studiază teologia catolică. (N. tr.).

)3 13 '9

mă" rostite într-o atmosferă de panică în timpul epidemiilor din 1545, 1567-1578, 1571 şi 161554. Cu privire la sud-estul Germaniei, E. Midelfort a putut stabili următoarea statistică pe baza proceselor din perioada 1560-167085;

Regiuni protestante Regiuni catolice

Anii

ţ procese

Procese *?"J execuţii Procese

1

execuţii procese *

1560—1600 1601—1670

49 218 114 402

4,5 3,5

150 896 167 1437

6 8,6

In acest sector al Europei, represiunea a fost incontestabil mai severă în regiunile catolice. Pe de altă parte, ea s-a agravat aici în secolul al XVII-lea, tocmai în timp ce rigoarea ei scădea în ţările protestante. în Alsacia de asemenea, persecuţia catolică pare să fi fost mai dură decît cea a protestanţilor86. Mai putem afirma că Anglia a urmărit vrăjitoria cu mai puţină violenţă decît Ţările de Jos sau Lorena. N-am putea generaliza însă aceste constatări locale. Pe teritoriul departamentului Jura, studiată de E. W. Monter, magistraţii catolici şi protestanţi au judecat şi condamnat aproape cu aceeaşi severitate87. Dar cei din catolicul Fribourg au fost mult mai indulgenţi deeît cei din cantonul calvinist Vaud, aşa cum rezultă din comparaţia următoare88:

Loc

Perioada   Acuzaţi

Izgoniţi

Regiunea Vaud	1537—1630	102	90	6	90
Fribourg	1607—1683	162	53	25	33

Pe de altă parte, Scoţia presbiteriană i-a reprimat fără cruţare pe „acoliţii diavolului", în timp ce Statul pontifical n-a suferit de obsesia vrăjitoriei, iar condamnările Inchiziţiei spa-

niole în acest domeniu au fost surprinzător de moderate89. în sfîrşit, nu numai că protestanţii şi catolicii şi-au avut fiecare teoreticienii lor în materie de vînătoare de vrăjitori (astfel, calvinistul Daneau, regele Scoţiei Iacob al Vl-lea — mai tîrziu Iacob 1 al Angliei — luteranul Carpzov), dar s-au şi influenţat reciproc. Catolicul Binsfeld îi citează pe protestanţii Erastus şi Daneau; olandezul Voetius şi germanul Carpzov se referă la Malleus şi la Del Rio. Demonomania lui Jean Bodin a fost
§

tradusă în latină de un calvinist olandez90. Pe planul sociologiei, este imposibil să mai aderăm astăzi la părerea lui Michelet şi să considerăm vrăjitoarea drept o răzvrătită împinsă la un refuz global al Bisericii şi al societăţii din cauza mizeriei şi a „disperării91". Redactată prea în pripă, lucrarea istoricului romantic este infirmată în această privinţă de cercetările recente. Astfel, chiar dacă pare sigur faptul că în Essex majoritatea persoane-
' lor acuzate de vrăjitorie se situau la un nivel social mai modest decît „victimele" lor, în schimb nu erau neapărat şi cele mai sărace din sat. „Nu putem stabili nici o legătură între sărăcie şi acuzaţiile de vrăjitorie92", notează A. Macfarlane. în Jura, E. W. Monter constată că nu toate victimele proceselor de vrăjitorie sunt
(„săraci, marginali sau deviatori". Unele dintre ele aparţineau burgheziei din Neuchâtel şi din
t Porrentruy. în sectoarele rurale, multe provin
5 din lumea notabililor, fiind neveste care de „ofiţer de justiţie", care de „castelan", care de „magistrat93". în nordul Franţei actuale, afacerea „valdenzilor" din Arras, care a debutat în 1459, rămîne un caz aberant atît prin caracterul ei urban cît şi prin înaltul nivel social al inculpaţilor. Dar ancheta lui R. Muchem-bled privind vrăjitoria în provincia Cambresis confirmă concluziile lui A. Macfarlane: de regulă, vrăjitoarele erau mai sărace decît „victimele" lor: „ceea ce nu înseamnă că cele dintîi 287 erau neapărat şi cele mai dezmoştenite din sat".

Studiul doamnei Dupont-Bichat privitor la ducatul Luxemburg ajunge de asemenea la o sociologie nuanţată. Sigur, în afară de regiunea Luxemburgului, şi într-o măsură mai mică de cea a Bitburgului, marea majoritate a inculpaţilor sunt oameni săraci şi confiscările de bunuri ce urmează execuţiilor se soldează, chiar şi în cele mai bune cazuri, cu rezultate derizorii94^ Deseori, chiar documentele relatează: „Nu s-au putut dobîndi nici un fel de bunuri, dată fiind sărăcia numitei executate". în schimb, la Bitburg şi mai ales la Luxemburg, represiunea s-a exercitat deopotrivă asupra unor oameni nevoiaşi şi a unor oameni de vază — primari, consilieri municipali, postăvari bogaţi. „Nici o categorie socială nu pare să fi fost cruţată95". La sfîrşitul secolului al XVI-lea şi începutul celui de al XVII-lea, în zona de competenţă juridică a tribunalului din Paris majoritatea condamnaţilor pentru vrăjitorie care fac apel sunt oameni de condiţie umilă. Dar „alţii, judecind după amenzile la care au fost supuşi, şi care afirmă de altfel că au ajuns aici pentru că se rîvneşte la avutul lor, sunt departe de a fi săraci96". Aceste corective, întemeiate pe investigaţii minuţioase, infirmă în mod evident vederile prea simpliste ale lui Michelet. Acuzaţii erau mai ales oameni nevoiaşi. Dar printre inculpaţi s-au numărat şi destule persoane cu stare — unele chiar destul de bogate — pentru ca să nu putem identifica aşa-zisa vrăjitorie cu o revoltă socială.
O nuanţare merită de asemenea şi formula comodă, dar cam pripită, de „vînătoare de vrăjitoare". Sigur, din raţiunile dezvoltate în capitolul precedent, femeile au fost victimele cele mai numeroase ale represiunii. N-au lipsit însă nici bărbaţii. Proporţia victimelor după sex a variat simţitor de la o regiune la alta. Intre 1606 şi 1650, în jurisdicţiile germane din Luxemburg, 31% dintre cei tîrîţi în justiţie pentru vrăjitorie sunt bărbaţi şi 69% femei, în timp ce în jurisdicţiile valone procentul de fe- 21

mei este de 87%, iar cel de bărbaţi de numai 13%97. Iată şi procentajele stabilite în alte zone de persecuţie, în stadiul actual al cercetărilor şi în raport cu numărul total al proceselor: 5% bărbaţi în episcopatul de Basel, 8<Vo în comitatul Namur şi în Essex, 14o/0 în principatul Montbeliard, 18% în cantonul Solothurn, în sud-vestul Germaniei şi in actualul departament francez de Nord, 19y0 în cantonul Neu-châtel, 24% la Geneva şi în Franche-Comte1, 29o/o la Toledo, 32% la Cuenca, 36% în cantonul Fribourg şi chiar 42% în cantonul Vaud98. Putem reţine desigur ca cifră medie 18-2OVo, notînd totodată că, la Arras în secolul al XV-lea ca şi în Luxemburg în al XVII-lea, reprimarea vrăjitoriei făcea proporţional, de obicei, mai

multe victime masculine la oraş decît la ţară. De fapt, numărul bărbaţilor inculpaţi a fost mai mare decît şi-au închipuit contemporanii şi decît s-a afirmat multă vreme. Cu toate a~ cestea, elementul feminin a furnizat, şi asta într-o proporţie elocventă, cel mai mare contingent de victime. Deseori este greu să cunoşti exact vîrsta acuzaţilor. E. W. Monter a calculat totuşi pe 195 de eşantioane (dintre care 155 femei) alese din procesele elveţiene, engleze şi franceze, o vîrstă medie de 60 de ani": se află astfel confirmat stereotipul bătrînei vrăjitoare aşa cum este reprezentat la toate nivelurile societăţii100. In fine, în ceea ce priveşte situaţia familială a femeilor inculpate, o statistică întemeiată pe 582 de cazuri (în Elveţia, în comitatul Montbeliard, la Toul, în Essex în 1545) dă 37o/o văduve, 14% celibatare şi 49% neveste101. Reiese din aceste cifre prezenţa considerabilă a văduvelor. Aceasta fără îndoială prin faptul că, aşa cum am spus mai sus, acuzaţiile de vrăjitorie vizau mai ales femeile bătrîne, iar multe dintre ele erau văduve.

Fiind vorba mai ales de femei, este oare
cazul să stabilim neapărat o legătură între acu-
189 zaţia de vrăjitorie şi devierile sexuale? Răs<

>3 13 '9

punsul la întrebare trebuie nuanţat în funcţie de rezultatul anchetelor locale. Gele privitoare la Anglia şi Lorena nu încurajează această relaţie. Documentele care se raportează la Essex pentru perioada 1560-1670 arată că, din 25 de eazuri de incest, unul singur este asociat cu bănuiala de vrăjitorie102. De asemenea, din 43 de persoane presupuse vrăjitoare şi descrise cu numeroase amănunte în pamfletele* din Essex, numai 5 sunt prezentate ca avînd o viaţă sexuală imorală. De altfel, — în Anglia — acuzaţia de vrăjitorie nu pare să implice neapărat ideea de criminalitate. Dimpotrivă, în Luxemburgul anilor 1590-1630, studiat de domna Dupont-Bouchat, mentalitatea colectivă consideră îndeobşte vrăjitoarea drept o „codoaşă", o „tîr-fă" şi o „destrăbălată", sau o „tîlhăroaică" şi o „mincinoasă", în orice caz o persoană „deocheată şi cu proastă reputaţie103". Oricum, în Luxemburg ca şi în Anglia, în Lorena şi în Elveţia, acuzaţia populară vizează mai puţin devierile sexuale sau tîlhăriile, cît puterea excepţională a unor persoane lesne considerate a fi primejdioase, şi chiar „mîrşave". Ele îmbolnăvesc sau ucid; dezlănţuie furtuni şi a-runcă farmece asupra oamenilor, a dobitoacelor şi a ogoarelor.

înainte de a încheia acest dosar al vrăjitoriei, este important să mai răspundem la cîteva întrebări. In primul rînd, care era, în raport cu numărul proceselor, proporţia condamnărilor la moarte? Am văzut că în această privinţă existaseră diferenţe importante de la o regiune la alta, astfel între cantonul Vaud şi cantonul Fribourg. în general însă, — din fericire! — a existat un decalaj sensibil între numărul proceselor şi cel al execuţiilor. Combinînd rezultatele mai multor anchete deja utilizate în paginile precedente, putem constitui statistica de mai jos, evident incompletă, dar totuşi revelatoare104.

* Broşuri tratînd diverse subiecte de interes co
mun. (N. fcr.). 1'

Regiuni1"

Perioada

% execuţiilor 1B

raport cu numărul
inculpaţilor

Republica Genevei	1537—1662	27,7
Cantoanele Zflrich, Solothurn şi Luzern	1533—1720	44
Cantonul Neuchâtel	1568—1677	67,5
Tribunalul din Franche-Comte	1599—1668	62
Luxemburg	1606—1650	64
Comitatul Namur	1509—1646	54
Insulele Anglo-Normande	1562—1736	66
Essex	1560—1675	25
Departamentul de Nord (Franţa)	1371—1783	49

Aceste date medii, calculate pe durate destul de lungi, disimulează inevitabil conjuncturi scurte de panică şi de severitate extremă. Astfel la Geneva, în timpul epidemiei din 1545, au fost judecaţi 43 de „semănători de ciumă" dintre care 39 au fost executaţi106. La Chîllon, pe malul lacului Leman, 27 de persoane acuzate de vrăjitorie au fost arse pe rug în patru luni, în anul 1613107. La Ellwangen (sud-vestul Germaniei), mai bine de 300 de condamnaţi de ambele sexe au pierit pe patruzeci de ruguri între 1611 şi 1613108. în 1645 în Essex, peste care s-a abătut atunci un val de persecuţii, 36 de suspecte au fost întemniţate: 19 au fost condamnate la moarte; 9 au murit în celule; 6 se mai aflau în închisoare în 1648; una singură a fost achitată109. Dar aceste subite înmulţiri ale execuţiilor nu trebuie să ne facă să uităm îndelungata continuitate a represiunii. în anii obişnuiţi ai perioadei 1573-1662, Geneva cunoştea între unul şi patru procese de vrăjitorie pe an110. Pe lîngă momentele de panică, exista — la fel de gravă — recurenţa monotonă a unei obsesii. Localizarea inculpaţilor confirmă uneori acest fenomen. în Jura ca şi în Essex, în secolele XVI-XVII, e vorba mai mult de o stare endemică decît de o epidemie. Tribunalul

special din Ajoie (episcopatul de Basel) a ju
decat 144 de procese de vrăjitorie eşalonate în
tre 1590 şi 1622. Ele au afectat 24 de localităţi
din totalul de 28111. Senioria vecină a Valan-
gin-ului (comitatul Neuchâtel) a judecat 45 de
procese între 1607-1667, implicînd 16 din cele
18 sate ale întregului district112. Această distri
buire relativ largă reiese, de asemenea, din
ancheta lui „A. Macfarlane pentru Essex, unde
cele 503 inculpări de vrăjitorie din perioada

1560-1680 s-au răzleţit în 108 din cele 426 de sate din comitat[113]. :
Deseori aşadar, o întreagă regiune era prinsă ' — ori se arunca — în plasele siniştrilor vînă- ■ tori. Represiunea, departe de a fi întotdeauna ,, spectaculoasă, îmbracă de multe ori, în cadrul anumitor limite de timp şi spaţiu, aspecte de continuitate şi de răspîndire, fără a atrage atenţia contemporanilor — şi a cercetătorilor — prin izbucniri ieşite din comun. De unde şi deducţia ce pare a se impune: momentele de panică şi epidemiile de vrăjitorie n-ar fi izbuc nit fără existenţa unui fond endemic de frică!,- de maleficii, pe care circumstanţele l-au reacti- f, vat periodic, implicînd deopotrivă atît popu- * laţiile cît şi judecătorii. ';

XII.
O ENIGMĂ ISTORICA:
MAREA REPRIMARE A VRĂJITORIEI
B. - încercare de interpretare
1. Vrăjitoria şi cultele fertilităţii.

După ce grosso modo am adunat piesele dosarului privind reprimarea vrăjitoriei în Europa la începutul Timpurilor moderne, iată-ne acum în situaţia de a cugeta asupra lor, încercînd să explicăm această criză—şi această frică. Două ispite i-au sedus rînd pe rînd pe cercetători: una invitînd la elucidarea acestei mari enigme istorice prin comportamentele populare, cealaltă prin comportamentele judecătorilor. Aş vrea, în ceea ce mă priveşte, evitînd orice apreciere sistematică şi univocă a unui fenomen atît de complex, să propun lectura lui sintetică, ţinînd seama deopotrivă de ambele niveluri culturale şi de interacţiunea lor[1].

In prima parte a secolului al XIX-lea, unii savanţi germani ca K. E. Jarcke şi F. J. Mone — catolici ostili Revoluţiei franceze şi care îşi închipuiau că văd pretutindeni redutabile societăţi secrete — au identificat vrăjitoria de odinioară cu o vastă conspiraţie împotriva Bisericii[2]. Acelaşi punct de vedere, dar susţinut de astă dată cu o caldă simpatie, a apărat şi Michelet în Vrăjitoarea. Pentru istoricul romantic, creştinismul victorios ucisese aristocraţia Olimpului, nu însă şi „puzderia zeilor indigeni, gloata zeilor încă stăpîni peste nesfîrşirea cîm-293 piilor, pădurilor, munţilor, izvoarelor". Aceşti

ssei nu numai că „locuiau în inima stejarilor, în apele năvalnice şi adînci", dar adeseori se ascundeau pînă şi în casele oamenilor. Femeile îi păstrau vii în adîncul vetrei[3]. Depăşind aceste premise fecunde luate ca ipoteză, dar prezentate prea peremptoriu, Michelet afirmă existenţa sabaturilor. Acolo, iobagii se răzbunau pe o ordine socială şi religioasă opresivă, bătîn-du~şi joc de cler şi de nobili, lepădîndu-se de Isus, oficiind liturghii

negre, batjocorind morala oficială, dănţuind în jurul unui altar ridicat în cinstea lui Lucifer, „eternul Exilat", „vechiul Proscris izgonit pe nedrept din cer", „Meşterul care porunceşte încolţirea plantelor". Bachus prin coarnele sale şi prin ţapul care îl însoţeşte, Satan era totodată şi Pan şi Priap prin atributele sale virile. Pe preoteasa lui, „logodnica diavolului", reprezentanta tuturor iobagelor strivite de societatea timpului, Michelet o vede ca pe o Medee cu „ochi adînci, tragici şi înflăcăraţi, cu valuri mari de şerpi curgînd învolburate" cu alte cuvinte, „negru puhoi de plete răzvrătite4".
Adunări rituale de ţărani, afirmă Michelet, existau încă în secolele XII' şi XIII, dar în cel de al XlV-lea ele au dobîn-'r dit acel caracter de sfidare la adresa rînduielii statornicite, în momentul cînd Biserica şi nobilimea devin obiectul unei contestări crescînde. Popularitatea de care astăzi se bucură din nou Michelet a dat iarăşi credit concepţiei sale despre sabat. în Franţa, mulţi istorici de talent par a crede fie în legămîntul diabolic, mijloc de salvare a unei culturi magice şi animiste ce refuza să abdice5, fie în întrunirile ţărăneşti cu caracter demoniac. Ele ar fi constituit o „revoltă imaginară şi fantastică", o evaziune, datorită mitului diabolic, în afara constrîngeri-lor prezentului6. O etnologă de la C.N.R.S.*, care a trăit treizeci de luni în crîngul normand pentru a descoperi vrăjitoria, se întoarce şi ea la Michelet. Polemizînd cu Robert Mandrou,
* Centrul Naţional de Cercetări Ştiinţifice. (N. tr.). l\

care neagă realitatea sabatului, Jeanne Favret afirmă existenţa sa indiscutabilă. De fapt, scopul adevărat al vrăjitoriei europene, crede ea, a fost acela de a reprezenta aiurea ceea ce Biserica interzicea să fie exprimat: „Sabatul este reprezentarea pe care şi-o oferă lor înşişi exilaţii societăţii medievale şi în care îşi văd eliberarea într-un spaţiu definit prin proscriere7 . .."
Afirmaţia împărtăşită de K. E. Jarcke, F. J. Mone şi Michelet, potrivit căreia cultele păgîne ar fi supravieţuit în plin creştinism, a primit de vreo optzeci de ani încoace adeziunea masivă a cercetătorilor fie etnografi ei înşişi, fie atenţi la rezultatele etnografiei. Decisivă în această privinţă a fost influenţa exercitată de The Gol-den Bough („Creanga de aur") — prima ediţie în 1890 — de J. Frazer care, aşa cum scrie N. Cohn, „lansează cultul cultelor fertilităţii8". Opera lui a marcat-o pe cea a egiptologului Margaret Murray care, abandonîndu-şi terenul predilect de cercetare, a publicat în 1921 The Witch-Cult in Western Europe9 („Cultul vrăjitoriei în Europa de vest"), apoi, în 1931, o lucrare de etnologie comparată, The God of the Witches („Dumnezeul vrăjitoarelor"). Teza centrală a acestor două lucrări este oă, pînă în secolul al XVII-lea, Europa a păstrat vechiul cult al lui Dianus sau Ianus, divinitate cornută şi cu două feţe care, simbolizînd ciclul anotimpurilor şi al vegetaţiei, se presupunea că moare şi renaşte succesiv. Thomas Becket, Jeanne d'Arc şi Gilles de Rais au constituit reprezentări la nivel naţional ale acestei divinităţi: de unde şi moartea lor rituală, necesară resurecţiei zeului. La nivel local, acesta era figurat de un personaj cornut pe care judecătorii şi teologii l-au luat drept Lucifer. Acest cult străvechi fusese prezervat de o etnie de mică statură, izgonită de invaziile succesive, care a păstrat însă contactul cu populaţiile: acestea le-au numit zîne şi pitici. Întrunirile

rituale erau de două categorii: „zbenguielile*" săptămînale grupînd treisprezece participanţi şi „sabaturile**" ou o participare mai largă. Disciplina întrunirilor era foarte riguroasă. Pentru M. Murray, „singura explicaţie a numărului uriaş de vrăjitori tîrîţi în faţa tribunalelor şi condamnaţi la moarte în Europa occidentală este aceea că ne aflăm în prezenţa unei religii răspîndite pe tot continentul şi ai cărei membri se întîlneau la toate nivelurile societăţii, de la cel mai înalt pînă la cel mai de jos10". Ofensiva creştină din secolele XVI şi XVII a nimicit această religie milenară.
Contemporane lucrărilor lui M. Murray sunt scrierile unui catolic fanatic, M. Summeijs. Concluziie sale coincideau cu cele ale lui K. E. Jarcke şi ale lui F. J. Mone, întărind totodată unele aserţiuni ale savantei egiptologe. The History ,pf Witchcraft and Demonology („Istoria meşteşugului vrăjitoresc şi a demonolo-giei"), din 1926, şi The Geography of Witch-crajt („Geografia meşteşugului vrăjitoresc"), din 1927 —, reeditate recent11 — susţin, ca şi cărţile lui Murray, că pe vremuri a existat într-adevăr o organizaţie a vrăjitoarelor eare sărbătorea sabatul şi că în cursul liturghiilor oficiate cu acest prilej un bărbat personifica divinitatea adorată — Satan în speţă. în schimb, acolo unde M. Murray nu vedea deoît rituri de obîrşie precreştină,

putînd constitui obiectul unor studii pur ştiinţifice, M. Summers detecta, pe baza demonologilor de odinioară, o vastă conspiraţie diabolică împotriva lui Dumnezeu şi a societăţii. După ce „timp de treizeci de ani" se aplecase asupra acestei monstruoase secvenţe din istoria omenirii, el îşi anunţă marele proiect în următorii termeni :
„M-am străduit să înfăţişez vrăjitoarea aşa cum era ea cu adevărat, adieă o destră- '
* In original: „esbatsu (N. tr.).
" în original: „sabbats" (N. tr.). '

foălată şi un parazit; recitatoarea unui credo dezgustător şi obscen; meşteră în otrăvuri, şantaj şi alte crime; membru al unei puternice organizaţii secrete ostile Bisericii şi Statului; o blasfematoare în cuvinte şi în fapte; o fiinţă care îi domina pe săteni prin teroare şi superstiţie, exploata credulitatea lor şi uneori se făcea că îi lecuieşte; o neruşinată; o provocatoare de avorturi; neagra povăţuitoare la curţile doamnelor lascive şi ale amanţilor adulteri ai aees-tora; susţinătoarea viciului şi a tuturor stricăciunilor, îmbogăţindu-se de pe urma gunoaielor şi a celor mai mîrşave patimi ale epocii12."
în ciuda reeditărilor succesive ale cărţilor sale> M. Summers nu mai convinge deloc. Dar ideea că vrăjitorii şi vrăjitoarele formau grupuri organizate a căror coerenţă se afirma în rituri colective reiese periodic la suprafaţă: astfel în cartea finlandezului A. Runeberg, Witches, De-mons and Fertility Magic („Vrăjitoare, De-
I
moni şi rituri de fertilizare"), din 1947, care, cu nuanţe şi corective, se situează în făgaşul trasat de lucrările lui J. Frazer şi ale lui M. Murray. Pentru A. Runeberg, întrunirile numite de teologi „sabaturi" au existat cu adevărat şi n-au fost rezultatul unor halucinaţii sau al unei sugestii create de interogatoriile persecutorilor. Magicienii, alcătuind adevărate asociaţii, moşteniseră dintr-un trecut depărtat formulele şi liturghiile (nocturne) capabile să aducă fertilitate ori să lovească în duşmani. A. Runeberg a remarcat de altfel că în limbile europene, toate cuvintele semnificînd „vrăjitor" şi „vrăjitorie" au unele raporturi cu fertilitatea. La sfîrşitul Evului Mediu, Biserica a purces la pedepsirea necruţătoare a acestui păgînism persistent, declarînd totodată război catharilor. Hăituiţi de aceeaşi putere, magicienii şi catharii s-au contopit într-o unică sectă care a uitat de riturile fertilităţii şi a W7 început să i se închine lui Satan. Dar în spa-

tele denaturărilor din această ultimă fază, cercetătorul regăseşte cultele şi secretele primitive care ţinteau să atragă bunăvoinţa şi fecunditatea naturii.
Lucrarea lui E. Rose, A Răzor for a Goat („Brici pentru o capră"), din 1962, constituie, în multe privinţe, o critică a tezelor lui M. Murray, căruia îi rămîne totuşi tributar. E. Rose respinge drice permanenţă a riturilor de fertilitate, dar, examinînd trecutul pînă la epoca peşterilor, afirmă continuitatea în timp a asociaţiilor de vrăjitori şi vrăjitoare, care au ajuns secrete în timpul represiunii creştine. Divinitatea lor, jumatate-om, jumătate-animal, a devenit treptat Satan, iar dansurile dionisiace ale Bachantelor şi ale Menadelor s-au transformat în sabaturi frenetice la care participanţii, datorită cunoaşterii anumitor plante, cădeau în stări secunde. Odată cu persecuţiile din secolele XVI şi XVII, grupurile locale au fost nevoite să se constituie în organizaţii mai cuprinzătoare şi mai puternice, deşi tot subterane. Una dintre ele ar fi fost •— şi în această privinţă E. Rose se întîlneşte cu M. Murray şi E. Summers — „Marele Coven" din Scoţia, în fruntea căruia s-ar fi aflat în anii 1590 Francis Stewart, conte de Bothwell, care a încercat să-1 ucidă cu mijloace magice pe Iacob al Il-lea
Cartea lui J. Russell, Witchcraft in the Middle Age („Meşteşugul vrăjitoriei în Evul Mediu"), din 1972, marchează la rîndul ei reluarea modernizată a tezelor lui Michelet, corectate sau completate cu elemente extrase din M. Murray ş A. Runeberg: rituri milenare şi liturghii ordonate în vederea

fertilităţii, cu dansuri, ospeţe şi defulări erotice, s-au transformat în sabaturi sub presiunea societăţii creştine. începînd din secolul al Xl-lea şi, cu atît mai mult, într-al XHI-lea, în epoca de persecuţii a lui Konrad von Marburg, existau secte de „vrăjitori eretici" închinători ai demonului. Mai tîrziu, ele nu se mai întruneau 298

în beciuri ci pe coclauri depărtate. Desigur, vrăjitoarele nu se duceau la aceste adunări nocturne călare pe mături — asta nefiind decît o iluzie provocată de droguri. Este adevărat însă că renegau Biserica, sărutau fundul unui bărbat sau al unui animal simbolizîndu-1 pe diavol, se dedau la orgii şi canibalism. Constituind o formă de rebeliune împotriva conformismului social şi religios, aceste grupuri nihiliste au fost produsul unei civilizaţii creştine opresive şi în special al Inchiziţiei.
Permit oare într-adevăr faptele reperate de cercetările recente de etnoistorie trecerea la vastele generalizări şi la afirmaţiile peremptorii prezentate mai sus? J. Russell, de exemplu, se sprijină mult pe lucrarea preţuită pe bună dreptate, a lui C. Ginzburg, I Benan-danttf3 („dreptmergătorii"). întemeiată pe documente ale Inchiziţiei din ducatul Friuli (Fri-aul), eşalonate între 1575 şi 1650, această lucrare de pionierat a revelat efectiv supravieţuirea cultelor de fertilitate după o mie de ani de creştinism oficial. Aceşti Benandanti erau femei şi bărbaţi născuţi cu membrana amniotică pe care o păstrau agăţată la gît, ca o amuletă. In zilele de solstiţiu, îşi închipuiau că ies noaptea — cînd aparent dormeau — înarmaţi cu legături de mărar şi în grupuri organizate ca să lupte cu vrăjitorii, şi ei organizaţi şi înarmaţi cu spice de mei. De această bătălie rituală depindeau, afirmau ei, recoltele şi secerişurile. Fără a folosi tortura, Inchiziţia i-a convins în cele din urmă pe aceşti Benandanti că asistă la sabaturi şi sunt ei înşişi vrăjitori, fără a-i pedepsi însă ca atare: în Italia, către 1650, vrăjitorii nu mai erau condamnaţi. C. Ginzburg s-a străduit să-i reaşeze pe Benandanti din Friuli într-un ansamblu folcloric mai larg, apropiind riturile lor de bătăliile simbolice dintre Iarnă şi Primăvară, Iarnă şi Vară; stabilind o conexiune între Benandanti şi şamani, pe temeiul somnului lor extatic şi al presupuselor peregrinări nocturne

J Baroia ei

azotat

re

amin-

nau

etuarea

uni-

la cea cu K

alate

einstea ei, ^ dra în
Yortehire. La ^ <-
turnieni" şi de^ 301 nităţile planetare.

6 la

în Luxemburgul anilor 1590-1630, cînd vrăjitoria este urmărită cu multă străşnicie, se păstrează — deformată, e drept — amintirea Dianei, popularizată sub numele de „Gene". Numeroase statui ale zeiţei vor mai dăinui pe cuprinsul ducatului şi în seeolul al XVIIÎ-lea. O mărturie, din 1626, a amestecului de aluviuni religioase succesive, este rugăciunea stranie rostită în faţa judecătorilor de o femeie din provincie, acuzată de vrăji- , tor ie. în acest poem ritmat, pe care 1-a transcris doamna Dupont-Bouchat, e vorba rînd pe rînd (cam ca în cultele afro-braziliene de astăzi) de Cristos şi de cruce, de sfîntul Ioan şi de diavol, de arbori, de frunze şi de eîmpii înflorite, de Măria şi de zeiţele numite „Ene-gies" (Eumenide22?). Acestor indicaţii dispersate trebuie să le adăugăm şi pe cele privitoare la diavolii populari despre care s-a vorbit mai sus. Adeseori ei n-au nimio comun cu Satan aşa cum îl vede Biserica, ci sunt nişte divinităţi familiare utile şi primejdioase în acelaşi timp, pe care ţăranii caută să şi le
facă prielnice23.

Toate aceste fapte răzleţite în timp şi spaţiu, a căror listă se va lungi desigur în urma anchetelor pe teren, explică, într-o oarecare măsură, judecata lui Freud care a afirmat: ^'„Popoarele creştine nu sunt deplin botezate; (Sub o pojghiţă subţire de creştinism, ele au \ rămas ceea ce erau şi străbunii lor, nişte bar-, \bari politeişti24*'. Diagnostic sumar, fără îndoială; pe- care istoricul Europei secolelor XV— XVII nu-1 poate recuza însă dintr-o trăsătură de condei şi pe care îl mai confirmă, eel puţin pe plan local, o privire chiar rapidă asupra Lucaniei* de început de secol XX25.

Dar o evanghelizare incompletă, supravieţuirea unor forme de politeism şi rămăşiţele ■unor religii străvechi nu înseamnă Gulte coe-* Ţinut parţial muntos din Italia meridională, numit astăzi Basilicata. (N. tr.). - .

ale SertmWU, nici menţine;*.
rente ale iei sme şi nit- & _
gînism con^een\iturghii a- şi mai al Ilandestme de 1 certitudine pe cf ^ ^
cer a
a actuală a documen^
a a religl0S care n
uprîp^ multă vreme pe ^np

creŞtl^ actuală a documen^iei ^
a e n
mmmm

302

seră subteran, "ecializaţi din
sîSSs
ret Murray şi cei care^ lor
critieat-o la nivelul ^ ■303 unor mutilări sensibile

ca B fi menţionat -
au p englezeşti

şi scoţiene din secolele XVI-XVII pe care
le-au utilizat. Din relatările de procese au
omis detaliile neverosimile pentru a nu le
păstra decît pe cele care dădeau o anumită
coerentă întrunirilor la aşa-zisele sabaturi. Or,
dacă restituim această documentare în inte
gralitatea ei, de ce să eliminăm zborurile pe
mătură spre adunările nocturne sau preschim
bările în broscoi rîioşi, păstrînd, în schimb, hW
chinarea la ţap şi canibalismul? Sau de ce să
respingi ca legendă omorurile rituale odini
oară atribuite evreilor şi să le declari auten
tice cînd e vorba de vrăjitorie? De fapt, o
întreagă şcoală istorică a refuzat în această

materie critica riguroasă a materialului docu
mentar. Acesta — cărţi de demonologie şi re
latări de procese conţinînd mărturisirile incul
paţilor — este în întregime o emanaţie a cul
turii diriguitoare. Trebuie să luăm oare de
bun imaginarul izvorît din fricile ei? Nu în
cape îndoială — şi curînd vom insista asupra
acestui punct — că oamenii de odinioară au
folosit procedee magice în scopul vătămării
aproapelui. Dar, în asemenea cazuri, documen
tele rămase implică mai des indivizi decît
grupuri. Chiar şi în Africa secolului XX, pare
greu de stabilit existenţa unor grupuri orga
nizate de „vrăjitori nocturni" în care popu
laţiile cred totuşi cu tărie27. >

2. La nivel popular: magismul v'

Astfel etno-istoria este mută în privinţa sabaturilor şi nu revelează, în Europa de început a Timpurilor moderne, nici culte organizate ale fecundităţii, nici societăţi satanice secrete, nici conspiraţie coerentă împotriva Bisericii, în schimb, scoate în evidenţă — în asemenea măsură că nici nu mai este necesar să insistăm prea mult asupra acestui punet — îndelungata permanenţă a unei mentalităţi magice şi credinţa larg răspîndită în puterea

excepţională a anumitor persoane capabile
să-şi îmbolnăvească sau să-şi ucidă aproapele,
să spulbere ori să împiedice iubirea, să va- i
tăme vitele şi ogoarele. Lectura atentă a proceselor de vrăjitorie ne îngăduie destul de des să distingem două categorii foarte deosebite de acuzaţii aduse inculpaţilor. Cele care vin din partea populaţiei locale menţionează doar maleficii; dimpotrivă, cele formulate de judecători s-au învîrtit din ce în ce mai mult în jurul legămîntului cu diavolul şi al semnului diavolesc, al sabatului şi a liturghiilor demoniace şi deci a crimei de „lezmaiestate divină28". Cultura diriguitoare a integrat astfel într-un sistem demonologie şi tema carnava-lescă a lumii pe dos şi o seamă de fapte aberante care nu erau puse cîtuşi de puţin la îndoială şi pe care întreaga societate, la toate nivelurile, refuza să le creadă fireşti: un copil care moare după o ameninţare adresată părinţilor, o persoană care se îmbonâveşte în. urma unui contact cu alta reputată suspectă, furtuna neaşteptată care prăpădeşte un ogor dar îl lasă neatins pe al vecinului. Interpretarea unor astfel de evenimente se schimbă însă, în funcţie de nivelul cultural. Pentru oamenii simpli, mai ales la ţară, ele purcedeau din mana — acest termen polinezian desem-nînd o putere misterioasă este foarte potrivit aici — de care beneficiau anumiţi indivizi. Dar pentru judecători şi teologi, ceea ce nu părea firesc nu se putea explica logic decît printr-o intervenţie supranaturală. în spatele ! maleficiilor se ascundea puterea infernului; mărturisirea unui pact încheiat cu satan şi a participării la sabat permiteau pînă la urmă demascarea ei. Pentru judecata de bun simţ — îl citez aici, după K. Thomas, pe

un englez contemporan cu regina Elisabeta — „nu era socotit vrăjitor decît cel despre care se credea că are voinţa şi putinţa de a vătăma oamenii şi vitele29". Dimpotrivă, oamenii puterii 304 305 — statul şi religia sprijinindu-se reciproc •—

au amalgamat în unul şi acelaşi ansamblu magie albă şi magie neagră, divinaţii şi maleficii, formule care lecuiesc şi formule care ucid, şi unele şi altele neputînd acţiona decît prin puterea demonului.
Printre multele documente care se exprimă în acelaşi limbaj, un Confesional redactat în bretonă la începutul secolului al XVII-lea este revelator pentru această confuzie la nivel teologic Intre practici binefăcătoare, rituri de ziua sfîntului Ioan, divinaţii, maleficii şi pacte ou diavolul:
„Cel care adună, în noaptea sărbătorii de Sfîntu-Ioan, ierburi, rostind oraţii sau des-cîntece de orice fel... păcătuieşte de moarte. . . A-l invoca şi a-1 numi pe diavol . . . pentru a ghici sau pentru orice alta ' e păcat de moarte. A avea legături cu Duşmanul, sau a face legămînt cu el ori vreun legămînt oarecare e păcat de moarte... A crede în vise întemeindu-te pe ele, cu oraţii, ca să afli lucruri viitoare, sau ascunse, e păcat de moarte... A te lua după prezicerile ce se fac cu. „meşteşug" şi înţelegere venită de la Duşman, prin cîntecul ori zborul păsărilor ori umbletul dobitoacelor cum făceau Anticii, e păcat de moarte. A fermeca sau a descînta un lucru oarecare pentru a ghici sau pentru a îngriji boli, cum ar fi să întorci bunăoară ciurul ca să ghiceşti lucruri pierdute, să vindeci cu răchită mădulare zdrobite ori smintite din locul lor ori alte lucruri asemenea, e păcat de moarte .. . Cel care înnoadă brăci-; narul ca să aducă rău şi să vîre zîzanie, între soţi, afară de aceea că păcătuieşte de' moarte, nu poate fi iertat dacă nu-1 dez-noadă mai întîi... A face oarece cu ver-> sete din psalmi ca să afli de lucruri pier-, dute ori ca să amăgeşti femei şi fete, orb ca să le cîştigi dragostea şi să te însori cu ele, e păcat de moarte. . . Cel care vrea 30*

să-şi îngrijească durerea de dinte cu un cui invocîndu-1 pe Dumnezeu, păcătuieşte de moarte30."
şi care „numără mult mai mulţi disci-
afirmaţie
In acest document pilduitor, sunt identificate aşadar ca vrăjitorie şi calificate drept păcate de moarte aceleaşi reţete de vindecare şi de divinaţie ce se însoţeau cu recitarea psalmilor sau cu invocaţii ale lui Dumnezeu, cu alte cuvinte întreaga conduită care năzuia să provoace rezultate extraordinare fără aprobarea Bisericii şi a medicinii oficiale. în acelaşi spirit, judecătorii din Lorena le-au declarat unor inculpaţi că „acest meşteşug al ghicito-riei nu purcede de altundeva decît de la Duhul Necurat", că este „făcătură diavolească" şi că „toate aceste superstiţii nu sunt decît curată vrăjitorie, meşteşugită în dugheana diavolului31". Tot astfel şi clerul englez, înainte şi mai cu seamă după ruptura cu Roma, a pornit război împotriva ghicitorilor şi a vracilor „în care sumedenie de smintiţi, spune Thomas Morus, au mai multă încredere decît în Dumnezeu1
poli decît cei mai mari teologi" a unui nobil în 168032.
Deosebirea dintre cele două concepţii — populară şi elitistă — precum şi unele interesante comparaţii cu societăţile africane33 ne ajută să înţelegem mai bine funcţia vrăjitorului (şi/sau a vrăjitoarei) în civilizaţia europeană tradiţională. Datorită lui (sau ei) nenorociri insolite abătute asupra indivizilor (deoarece calamităţile colective se puneau mai degrabă pe seama mîniei lui Dumnezeu) îşi găseau o explicaţie. La originea lor se găsea cutare persoană din sat cu renume de răufăcătoare din pricina comportării sale ciudate, a unor anomalii psihice sau a unei faime proaste moştenită deseori de la mama sa ori de la vreo rubedenie. Se credea că respectiva persoană deţine o putere excepţională, că „de- oache" sau că are „răsuflare rea" şi ştie fel

de fel de reţete funeste. Dar numai pentru atît nu i se atribuiau relaţii speciale cu Satan. Ea era considerată — în sine — cauză de noarte, de boală, de neputinţă sexuală. Fiinţă nefastă; ea se identifica în acelaşi timp cu invidia şi cu răzbunarea, cu capacitatea de a trece de la* sentiment la act.

în structura unei societăţi i rămasă încă în mare măsură la stagiul magic, < ea era aşadar necesară ca ţap ispăşitor, fiind de altminteri adevărat că unii indivizi au căutat într-adevăr să joace rolul nefast de vrăjitor. Sunt transferabile aici analizele prezentate de R. Luneau şi L.-V. Thomas în legătură cu populaţia Nawdeba din nordul To-go-ului:
„în primul rînd, vrăjitoria devine un instrument de eliberare a impulsurilor. Conflictele inevitabile dintr-o colectivitate în care predomină raporturi interpersonale cotidiene se rezolvă direct în/prin violenţă sau pe cale instituţională (justiţie). Dacă, în caz de refulare sistematică, tensiunile nu ajung să se exprime, o derivaţie spre imaginar devine inevitabilă. De unde şi an-ti-instituţia, sau instituţia pe dos a vrăjitoriei, graţie căreia conflictele se exprimă în relaţii simbolice prin acuzaţii. Acestea din urmă, care nu sunt, contrar unei opinii deseori susţinute, nici arbitrare nioi indiferente, intervin în discurs în anumite ocazii şi legate de anumite raporturi sociale. Acuzaţiile de vrăjitorie ajută în mod indiscutabil defularea unei agresivităţi prea îndelungat reprimată, a unei tensiuni prea mult timp reţinute; funcţia ei cathartiGă este certă. Astfel deplasate, speculate, opoziţiile tind, fără a izbuti întotdeauna, să se rezolve pe planul afectivităţii: grupul trebuind să-şi aleagă neapărat un ţap ispăşitor asupra căruia se va polariza agresivitatea. Această descărcare emoţională, sau ab-reacţie, antrenează, prin eficacitate sim- 30#

bolică, abolirea conflictelor. O dată în plus, regăsim rolul violenţei organizatoare: vrăjitorul devine o victimă sacrificată [pe dos], pentru că este supraîncărcată cu răul care sălăşluieşte în acuzator ... Contrapondere anomică, vrăjitoria oferă supapa ce permite defularea eliberatoare sub forma unei violenţe spontane, dar în acelaşi timp sever reglate: oricine nu poate fi acuzat oricum34."
In studiul lor despre vrăjitoria togoleză, cei doi etnologi explică apoi felul în care aceasta îndeplineşte o funcţie explicativă, lămurind singularitatea evenimentului malefic, şi o funcţie omogenizantă, declarînd suspecte orice conduită şi orice persoană ce se depărtează de normă. Ceea ce este adevărat pentru Africa la începutul secolului XX pare să fi fost la fel de adevărat pentru Europa rurală la începutul Timpurilor moderne.
In societăţile de acest tip, este necesar să fie opusă puterii de a ucide a vrăjitorului sau a vrăjitoarei persoana care îl descoperă pe cel care face farmece, care dezleagă vră-jile, care tămăduieşte, care găseşte obiectele pierdute. Faptul că unul poate face vrăji, iar altul le poate dezlega „conferă dramei existenţiale a [universului] magic caracterul unei lupte în care va birui prezenţa cea mai puternică. Astfel că... întreaga comunitate este antrenată în această luptă, aflîndu-se împinsă aici de o necesitate de la care nu se poate sustrage35". De unde şi locul important pe care anchetele privitoare la vrăjitoria occidentală îl acordă acum prezicătorilor-tămădui-tori al căror meşteşug, de asemenea misterios, asocia o medicină şi o farmacopee empirice cu formule pioase împrumutate de la Biserică. K. Thomas crede că, cel puţin în Anglia, trecerea la Reformă şi renunţarea la rugăciunile adresate sfinţilor tămăduitori au 309 dat pentru moment un surplus de audienţă

13 13 '9
4 5 3

acestor magicieni benefici, deveniţi mai mult ca oricînd instanţa salvatoare pentru sătenii îngrijoraţi. Se explică astfel iritarea şi anatemele clerului care a văzut în ei nişte concurenţi redutabili. Totuşi, diabolizarea magiei albe de către cultura diriguitoare a făcut ravagii în aceeaşi măsură şi pe teritoriile catolice. Desigur, ea a rezultat, şi aici, dintr-o concurenţă, dar ne putem întreba dacă n-a fost cumva sugerată pretutindeni oamenilor Bisericii şi ai legii chiar de comportamentele sătenilor înşişi. Societatea de odinioară producea deopotrivă şi vrăjitori şi prezicători-tămăduitori. S-a întîm-plat însă ca, vrînd-nevrînd, una şi aceeaşi persoană să fie chemată să joace succesiv ambele roluri. Pe baza puterilor excepţionale ce i se atribuiau, ea era rînd pe rînd temută şi adulată de întreg satul, cerîndu-i-se o dată să dăuneze, altă dată să vindece, să facă vrăji sau să le dezlege. Se mai nimerea ca una şi aceeaşi persoană, care multă vreme săvîrşise vindecări, să se pomenească acuzată în caz de eşec. La un nivel foarte

general, G. Condominas poate scrie în această privinţă: „Se întîmplă ... ca magicianul să folosească în scopuri necurate darurile cu care este înzestrat şi să ajungă astfel vrăjitor. Pe de altă parte, nu-i mai puţin adevărat că în mod frecvent magicianul unei comunităţi este considerat vrăjitor de membrii comunităţii vecine, subliniindu-se astfel, încă o dată, ideea că străinul este deseori duşmanul36." Această ambiguitate de statut n-a făcut decît să favorizeze diagnosticul simplificator negativ care a contopit sub acelaşi blam conduite opuse prin obiectivele lor, dar învăluite în acelaşi mister şi practicate uneori de aceleaşi persoane.
Iată-ne în orice caz reintroduşi în acea civilizaţie a „confruntării" definită de K. Tho-mas şi de A. Macfarlane, pe care am evocat-o mai sus37. In consecinţă, este inutil să mai insistăm asupra rolului esenţial pe care 1-a jucat duşmănia dintre vecini în acuzaţiile de 310

vrăjitorie. Acestea, în măsura în care proveneau din sînul populaţiei înseşi, sub forma denunţurilor de maleficii, au fost un mijloc de a exprima într-un mod acceptabil — pentru ceilalţi şi pentru sine — profundele animozităţi din lumea satelor38.
In Anglia, ca şi în Cambraisis în secolele XVI şi XVII, acuzatorii aparţin de regulă unui nivel social superior celui al victimelor39. Este uşor fără îndoială să te legi de cineva mai sărac decît tine, ale cărui posibilităţi de apărare sunt reduse. Dar mai ales, gîndesc deopotrivă K. Thomas şi A. Macfarlane, bănuiala a căzut în mod aproape constant pe anumite persoane oropsite sau lipsite de putinţa de a se răzbuna pentru vreun serviciu care li se refuzase. Se pune atunci întrebarea capitală: de ce într-un anumit moment al istoriei europene numărul denunţurilor de maleficii a crescut brusc în mod considerabil? K. Thomas şi A. Macfarlane au constatat că în Anglia, iniţiativa vînătorii de vrăjitori şi vrăjitoare se datorează mai puţin judecătorilor şi oamenilor Bisericii cît sătenilor înşişi. In consecinţă, cercetarea lor s-a îndreptat spre cauzele acestei crize în sînul unei lumi rurale pe cale de mutaţie. Aşa-numitele enclosures se înmulţeau în mediul rural; economia tradiţională lăsa loc speculaţiilor agrare mai moderne; bogătaşii deveneau mai bogaţi, iar săracii mai săraci, şi numărul acestora din urmă creştea. 2n structurile anterioare, oamenii cu stare îi ajutau pe dezmoşteniţi şi le permiteau să supravieţuiască. Dimpotrivă, în cele noi pe cale de a se statornici, individualismul a cîştigat teren, iar actelor de milostenie tradiţională li s-au substituit instituţii de ajutorare a celor oropsiţi, mai mult sau mai puţin anonime şi foarte neomenoase. De unde şi refuzul tot mai frecvent de ajutorare în bani şi în natură a unor persoane la ananghie, care din momentul acela puteau fi ispitite de dorinţa de a răz-11 buna. Dar mai ales cei care refuzau să dea

un ajutor încercau un complex de culpabilitate pe care îl transformau în resentiment faţă de solicitatorii de pomeni. Cînd asupra cuiva care se arătase nesimţitor la apelul aproapelui se abătea vreo năpastă, în mod automat acesta se gîndea că persoana eare îi ceruse zadarnic ajutor i-a făcut farmece. Acesta pare să fi fost, la nivel sătesc, mecanismul psihologic capabil să declanşeze persecuţiile. / La care ar trebui să adăugăm, în cazul Angliei, impactul Reformei înseşi, care a respins în bloc toate reţetele unei magii creştinate (agheasmă, invocaţii adresate sfinţilor tămăduitori, etc), dar, ne încredinţează K. Thomas şi A. Macfarlane, a sporit în mod excesiv puterile demonului. Astfel că atît oamenii Bi- < sericii cît şi credincioşii au simţit tentaţia comună de a atribui toate calamităţile unor forţe demoniace. In faţa lor, populaţiile par a se fi simţit mai dezarmate decît înainte vreme. Toate raţiunile de mai sus ar explica de asemenea de ce procesele de vrăjitorie au făcut mai multe victime printre femei decît printre bărbaţi. Pentru că elementul feminin este cel care rămîne prin excelenţă ataşat tradiţiilor. Or, acestea erau zdruncinate atît de revoluţia religioasă cît şi de transformările economice şi sociale.
Oare deducţiile celor doi istorici englezi sunt aplicabile şi pe continentul european? Persecutarea vrăjitorilor şi a vrăjitoarelor a bîntuit atît în anumite ţări catolice (Franţa, Ţările de Jos, sud-vestul Germaniei) cît şi în regiunile protestante. Şi am văzut mai înainte că, de o parte ca şi de cealaltă a barierei confesionale, teologi şi judecători au insistat atunci, cu nemaipomenit lux de amănunte, asupra puterilor lui Satan. Pe de altă

parte, victimele reprimării n-au fost totdeauna nişte săraci. In sfîrşit, procesele de vrăjitorie s-au desfăşurat în Elveţia, în Labourd, în Lorena, £n Franche-Comte', în Luxemburg, aşadar în re- 312

giuni înapoiate din punct de vedere economia, ce nu cunoscuseră încă transformările socio-economice identificate în Anglia. Explicaţiile valabile în cazul acesteia nu pot fi deei transferate în restul Europei. In schimb, din punot de vedere metodologic, ele au avantajul de a atrage interesul istoricilor spre nivelul popular — nu atît pentru a descoperi aici culte satanice şi liturghii anticreştine, cît pentru a căuta în explicarea denunţurilor de maleficii motivaţii proprii sătenilor înşişi.
Or, în mod destul de general, în Europa de început a Timpurilor moderne, populaţiile trebuie să fi fost mai anxioase şi deci mai bănuitoare decît înainte vreme. Cum se explică oare această anxietate şi acest sentiment mai intens de insecuritate? Şi cum se explică acest pesimism sporit, remarcat de J.-C. Baroja, care reaminteşte legătura existentă în alte civilizaţii între vrăjitorie şi o concepţie pesimistă despre viaţă40? Or, tocmai în această epocă, ţărănimea este victima unui şir întreg de calamităţi: o inflaţie galopantă, perioade de foamete cumplită, reducerea suprafeţelor cultivabile în urma creşterii demografice, un şomaj structural avînd drept consecinţă vagabondajul şi tulburările provocate de conflictele religioase. în legătură cu aceste tulburări, constatăm într-adevăr că, deseori, pe plan local, războaiele religioase şi procesele de vrăjitorie nu coincid. în mod mai general însă, o bună parte din Europa occidentală şi centrală •— tocmai aceea unde autorii de maleficii erau urmăriţi — a fost totuşi afectată de incertitudinile religioase. Să fie oare un hazard faptul că Italia şi Spania, care au rezistat mai bine şi mai prompt asaltului protestant, au fost mai puţin bîntuite de frica de vrăjitori şi vrăjitoare? Dincolo de graniţele acestor două ţări, conflictele religioase au avut drept efect o creştere a sentimentului global de insecuritate, intrînd în cazul acesta în joc un factor mai

puţin pus în lumină pînă în prezent, deşi, după părerea mea, nu lipsit de importanţă: încadrarea mai mult sau mai puţin riguroasă de către cler. Criza vrăjitoriei s-a produs în sînul unei creştinătăţi în care absenteismul episoo-pilor şi al preoţilor luase proporţii îngrijorătoare, în care mulţi dintre slujitorii Bisericii erau discreditaţi şi în care naşterea Reformei a sporit un timp ezitările. în Germania, la mijlocul secolului al XVI-lea, unii preoţi de ţară oficiau o duminică mesa catolică, iar în cea următoare slujba de rit luteran. Este de presupus, aşadar, că simţindu-se lăsate tot mai mult în voia soartei, populaţiile europene au fost cuprinse de o şi mai mare nesiguranţă. Aşadar, pentru a înţelege marea reprimare a vrăjitoriei din Europa în toată complexitatea ei, este cu neputinţă să nu studiem îndeaproape comportamentele ţăranilor. Ei trăiau în plină civilizaţie magică. Deseori, cunoşteau foarte vag creştinismul şi îl amestecau inoon- s ştient cu străvechi practici păgîne. Credeau în puterea malefică a unora dintre ei; şi nu-i exclus ea unul sau altul să-şi fi închipuit că deţine într-adevăr această putere excepţională şi să încerce s-o folosească în anumite situaţii, pentru a se răzbuna, de pildă. Pe de altă parte, la începutul Timpurilor moderne, ei au fost supuşi unor grave încercări care le-au sporit pesimismul. Acestea s-au produs într-un moment de slăbire a controlului parohial ■— cel puţin la sate — dar şi într-o epocă în care oierul a răspîndit desigur la nivelul rural demonologia culturii savante. Aşa se explică faptul că frînturi din acest discurs au fost asimilate chiar de ţărani şi că, în Anglia, de pildă, sătenii înşişi au făcut denunţuri la autorităţi sau au participat, ca în Luxemburg, la anchetele oficiale. Pe scurt, acolo unde s-au produs, procesele de vrăjitorie au oglindit fără doar şi poate o profundă dezorientare a lumii rurale. Oricît de mare a fost răspunderea oamenilor Bisericii şi ai legii, asupra căreia 314

vom zăbovi curînd, vînătoarea de vrăjitoare nu s-ar fi produs fără un consens local, fără o anumită formă de sprijin sau de complicitate din partea populaţiei. In studierea multiplilor factori însumaţi pentru a provoca această secvenţă enigmatică din istoria europeană este deci metodologic

necesar să nu ne limităm la un singur nivel social şi cultural: al elitei sau al lumii rurale. Dimpotrivă, este important să le luminăm rînd pe rînd şi să restabilim constantele lor relaţii de reciprocitate.

93 93 09
24
24 15 53
;3
i3
'3

3. La nivelul judecătorilor: demonologie*.
în 1609, Henric al IV-lea, însărcinînd pe preşedintele tribunalului din Bordeaux şi pe consilierul de La-ncre să intenteze procese „vrăjitorilor şi vrăjitoarelor" din Labourd, le scria:
„Ţăranii şi locuitorii ţinutului nostru Labourd ne-au trimis vorbă şi înştiinţare eum că de patru ani încoace în numitul ţinut s-a aflat un număr atît de mare de vrăjitori şi de vrăjitoare că molima lor s-a întins mai peste tot, pricinuindu-le atîta jale eă vor fi nevoiţi să-şi părăsească şi casele şi locurile, de nu li se va veni grabnic în ajutor cu mijloacele trebuincioase întru apărarea lor de asemenea şi atît de freevente maleficii41."
Nu tneape îndoială că-i vorba aici de o „cerere" locală adresată autorităţilor, deşi este greu de determinat cine sunt de fapt aceşti „ţărani" care cer ajutor împotriva maleficii-lor. Dar este tot atît de clar, chiar şi atunci cînd acuzaţiile veneau de jos, că, pentru a le primi, a le declara avenite şi a le autentifica prin condamnarea inculpaţilor, era rievoie de judecători — civili sau ecleziastici. Pe de altă parte, este evident că în diverse perioade şi 815 în numeroase regiuni persecutarea vrăjitoa-

relor a pornit chiar din iniţiativa oamenilor Bisericii şi ai legii. Acest fapt reiese, de exemplu, din ancheta întreprinsă de doamna Du-pont-Bouchat în Luxemburgul anilor 1590-1630. In acest ducat şi în mod mai general în Ţările de Jos, puterea politică trimitea chestionare magistraţior, incitîndu-i să provoace denunţuri şi să depisteze cazurile de maleficii*2. Tot aici, dar fără îndoială şi aiurea, călăii au fost adevăraţi hăitaşi de vrăjitoare în slujba unei justiţii ce nu se simţea în siguranţă. Nu se poate nega aşadar o relaţie de cauză şi efect între obsesiile inchizitorilor de toate categoriile şi anumite valuri de execuţii de vrăjitori, vrăjitoare şi alţi acoliţi ai lui Satan. Deseori, chiar judecătorii i-au creat pe vinovaţi. Aşa s-a întîmplat în cazul lui Konrad von Marburg în 1231-1232 şi al lui N. Remy care a condamnat la ardere pe rug 2000 pînă la 3000 de vrăjitoare între 1576 şi 160643. La fel au procedat şi episcopii de Ful-da, de Trier, de Wurzburg şi de Bamberg, duşmani neobosiţi ai stirpei demoniace la sfîr-şitul secolului al XVI-lea şi începutul celui de al XVII-lea44. Urmărirea sistematică a acoliţilor diavolului în Alpii Lombardiei, care s-a produs în aceeaşi perioadă, se datorează faptului că Milanul a avut pe atunci doi arhiepiscopi extrem de zeloşi: Carlo şi Federico Borromeo45. De asemenea, în timpul epidemiei de vrăjitorie din 1645 în Essex, doi vînători de vrăjitoare, J. Stearne şi mai cu seamă M. Hopkins, au jucat un rol de prim plan, chiar dacă li s-a părut că răspund astfel numai dorinţelor unor locuitori46. Contrar tradiţiilor engleze, aceşti doi inchizitori au folosit tortura — metodă infailibilă pentru a stoarce mărturisiri.
în mod mai general, cum să negi atunci că tortura sau ameninţarea cu tortura au înmulţit numărul aşa-zişilor vinovaţi? Mărturia iezuitului F. Spee, în celebra lui Cautio cri- 31

minalis, din 1631, este categorică în această privinţă:
„Tortura a umplut pămîntul Germanjei noastre cu vrăjitoare şi a scos la iveală nemaiîntîlnite porniri rele, dar nu numai în Germania, ci la toate naţiunile care o folosesc. Dacă nu am mărturisit cu toţii că suntem vrăjitori, asta numai pentru că n-am fost torturaţi47."
Epoca noastră, vai! este mai bine înarmată decît oricare alta pentru a analiza critic mărturisirile. Sub tortură se poate smulge orice mărturisire. Este adevărat că, în Anglia secolelor XVT-XVII, a fost mai puţin folosită decît pe continent. Dar foamea şi privarea de somn sunt şi ele torturi capabile să frîngă orice rezistenţă. La toate acestea se adăuga decalajul cultural dintre judecători şi inculpat. Intimidat, înţelegînd uneori prost întrebările ce i se puneau, acesta era gata să răspundă afirmativ. Totuşi, în Anglia de exemplu, unele persoane veneau din proprie iniţiativă să se autodenunţe judecătorilor. Altele mărturiseau spontan relaţii uluitoare cu duhurile rele. în sfîrşit altele, negînd evidenţa, se încăpăţînau să mărturisească crime pe care nu le făptuiseră. Cum trebuie citite asemenea confesiuni? Răspunsul variază fără îndoială de la caz la caz. Unul cădea într-o stare de depresiune acută — pe vremea aceea se vorbea de „melancolie". Altul căuta o publicitate ieftină. în sfîrşit altul, care în sinea lui îşi duşmănea de moarte vecinii, se defula exprimîndu-şi duşmănia48. Dar aceste mărturisiri spontane nu se considerau avenite de către judecători dacă nu erau redactate şi traduse în limbajul lor familiar, acela al de-monologiei — un limbaj pe oare predioaţia hebdomadară îl aclimatizase desigur progresiv în opinia publică. J.-O. Baroja aduce în această privinţă mărturia edificatoare a unui inchizi-317 tor luminat, Alonso de Salazar y Frias, care,

în anii 1610, a încercat să demitizeze vrăjitoria din Ţara Bascilor. în Memoriile sale, Sa-lazar semnalează importanţa capitală a psihozei colective datorată predicilor. La Olagiie, lîngă Pampeluna, spune el, oamenii au căzut în cea mai oarbă credulitate după predicile unui călugăr. Aiurea, mărturisirile privitoare la aquelarres (adunări nocturne) şi la zborurile prin văzduh spre sabat au fost declanşate în rîndurile tineretului de edictul de graţiere din 161149. Iată-ne astfel întorşi în universul teologilor şi al judecătorilor.
Şi unii şi alţii şi-au exprimat frica de subversiune cu ajutorul unui stereotip constituit de multă vreme. La timpul lor, primii creştini, cînd alcătuiau mici grupuri ale căror eredinţe şi comportamente păreau să nege valorile civilizaţiei greeo-romane, fuseseră acuzaţi şi ei de conspiraţie. întrunirile euharistice au fost reprezentate de duşmanii lor ca nişte orgii incestuoase în care ucideau şi mîncau eopii şi se închinau la un măgar50. Apoi, cînd ereştinismul a ajuns la putere, acuzaţii de acelaşi tip au fost reportate succesiv asupra montaniştilor* din Frigia (în secolul al IV-lea), asupra paulicienilor** din Armenia (în secolul al VUI-lea), asupra bogomililor*** din Tracia
* Adepţii doctrinei lui Montanus care, către anii 160-170 (deci în secolul al II-lea şi nu al IV-lea) s-a proclamat profet al lui Cristos, menit să aducă creştinismul la desăvîrşire. El propovăduia influenţa permanentă şi extraordinară a lui Paraclet (Sfîntul Duh) care se manifesta prin extaz şi viziuni profetice şt pretindea un ascetism foarte riguros. Unul dintre a-vooaţii săi zeloşi a fost Tertulian. (N. tr).
** Membrii unei secte creştine maniheiste dia Orient, întemeiată de predicatorul Constantin, originar dintr-o localitate de pe malul Eufratului, care a adoptat numele de Sylvanus, după acela al unuia dintre companionii sfîntului Pavel (Silas). A fost executat ca eretic în 684. (N. tr.).
•** Sectă eretică maniheistă; doctrina pe care o propovăduia refuza cărţile lui Moise, euharistia, bo tezul, liturghia de orice fel, învierea, cultul icoaae-lor, căsătoria şi instituţia bisericii. (N. tr.). 31

(în secolul al XI-lea). în Occident, aceste defăimări, asociate cu o demonizare (ereticii urmăriţi fiind automat denunţaţi ca închinători ai lui Satan) au funcţionat, începînd ohiar din 1022, împotriva evlavioşilor canonici din Orle"ans, apoi, rînd pe rînd, împotriva victimelor lui Konrad von Marburg, împotriva catharilor, împotriva valdenzilor şi împotriva fraticellilor. Cu cît o grupare dizidentă se voia mai austeră, cu atît mai grave şi mai exagerate erau şi acuzaţiile care se acumulau împotriva ei (închinare colectivă la diavol în cursul unor liturghii nocturne, infanticide, canibalism, sexualitate neînfrînată). Am văzut că şi evreii, detestaţi şi temuţi, au fost obiectul unor astfel de acuzaţii5î De asemenea, în secolul al XVI-lea, conventiculele* hughe-noţilor din Franţa au provocat adeseori, din. partea adversarilor catolici, cele mai răuvoitoare interpretări. La urma urmei, în ochii autorităţilor, ereticul nu putea fi decît un deviator de cea mai mîrşavă condiţie. Or, vrăjitorii şi vrăjitoarele au fost consideraţi tot mai mult drept eretici. în consecinţă, li s-au aplicat acuzaţiile stereotipate pe oare le oferea o tradiţie milenară.

Astfel, datorită următoarelor două documentaţii, diferite dar convergente, putem înţelege cum ajungeau oamenii din popor să mărturisească în cursul interogatoriilor, cu sau fără tortură, tot ce doreau judecătorii sau confesorii lor: zboruri prin văzduh la sabat, întruniri diabolice, orgii sexuale etc.

Suntem în februarie 1657 la Sugny, în Luxemburg52. Este interogată o oarecare Pier-rette Petit, bănuită a fi vrăjitoare. Primele întrebări sunt în legătură cu o seamă de maleficii: e adevărat că „a luat mana" vacii lui Henri Tellier? E adevărat că a suflat în gura femeii Bailly, fapt din care i s-a tras moartea? E adevărat că a vrut s-o ucidă pe vecina ei

* Mici adunări îndeobşte secrete şi ilicite. (N. tr.).

'3 3 9

Isabelle Mergny dîndu-i o legătură de praz şi o turtă? Pierrette Petit neagă. După două zile, interogatoriul este reluat cu şi mai mult zel:

„.. . Art. 15: [E adevărat] că după ce a fost bătută de răposatul Ni-colas Pierret, bărbatul ei,
f acuzata a fugit şi s-a ascuns
< în podul cu fîn?
j Răspuns: Da.
v Art. 16: Că diavolul a venit după
t' dînsa şi i-a spus să se mă-
rite cu el că o să-i dea de
I toate cît să trăiască în bel-
şug?
,i Răspuns: Da.
-<• Art. 17: Că s-a măritat cu diavolul
ri şi totodată a avut de-a face

cu diavolul?
Răspuns: Nu mai ştie dacă diavolul
a avut cu ea de-a face de data aceea, dar şi-aduce aminte că au avut de a faee în alte daţi, şi că asta se întîmpla cînd uita ea să se închine.
Art: 18: / Ce nume purta diavolul şi
*., cum zicea să fie chemat?
Răspuns: * Belzebut.
Art. 19: Pe unde şi-n ce locuri a fost
de a dănţuit cu diavolii? Numeşte locurile, adică spune dacă asta s-a întîmplat la Hatrelles, la Goutelle, la Pre du Foux, Soffa şi-n alte locuri.
Răspuns: în toate cele patru locuri.
Art. 20: Va trebui să numească per-
soanele pe care le-a recunoscut la amintitele dansuri de la Hatrelle şi Goutelle, şi dacă a băgat de seamă că Jeannette Huart, nevasta 320

Răspuns:
lui Jean Robeau, trupeşa Marson Huart soru-sa, Ca-therine Robert, nevasta lui Husson Jadin şi Jenne Jadin, cumnată-sa, erau şi ele aoolo?
A recunoscut la dansurile de la Goutelle pe Jeannette Huart, nevasta lui Jean Robeau; Marson Huart, soru-sa; Catherine Robert, femeia lui Husson Jadin şi Jenne Jadin, cumnată-sa care dăn-ţuiau acolo, şi a mai văzut două persoane din Pusse-mange, ale căror nume nu le-a ştiut. Asta se întîmpla primăvara trecută. Nici nu ştie dacă ultimele două erau din Pussemange, dar la întoarcere într-acolo au apucat-o . ..
Art. 24:
Răspuns: Art. 33:
Răspuns:
Urmează să declare pe unde şi-n ce alte locuri obişnuiesc să meargă să dănţuiască noaptea, precum şi pe cei sau cele pe care i-au recunoscut acolo şi oriunde în orice alte locuri.
Nu-şi mai aminteşte altceva...
Va trebui să declare ce alte
persoane, bărbaţi, femei sau
copii a otrăvit?
Nu-şi mai aminteşte .. .« La un astfel de document, se impune comentariul judicios al doamnei Lupont-Bouchat: dacă întrebarea judecătorului este precisă, acuzata răspunde cu „da" sau reia aproape textual chiar termenii întrebării. Dacă, în schimb, i se cere să adauge o precizare, atunci declară că nu-şi mai aminteşte nimic. „Adaptarea exactă a răs-

punsurilor la întrebări, adeziunea aproape automată a inculpatei la acuzaţiile ce i se aduc de către judecător şi, pe de altă parte, pierderea memoriei cînd e cazul să dea un răspuns mai personal, îngăduie surprinderea foarte concretă a uneia dintre îazele capitale în elaborarea mitului demonologie şi sabatic. Evident, sătenii au auzit de diavol, le-a vorbit despre el preotul, la biserică. Vrăjitoarea declară spontan că diavolul o vizitează cînd uită să se închine. Demonul ei are un nume savant: Belzebut. în rest însă, esenţialul răspunsurilor sale este sugerat de judecători."

Iată acum un alt tip de document care îl luminează pe cel de mai sus: este „călăuza confesorului" pe care părintele Maunoir, misionar în Bretania între 1640 şi 1683, a redactat-o prin 1650 sub titlul semnificativ Muntele53, autorul fiind convins că „muntele" breton e populat de vrăjitori care alcătuiesc o organizaţie sau o „cabală", şi constituie un loc privilegiat pentru sabaturi. îl şi identifică de altfel ca o vastă „sinagogă". In Bretania, au fost puţine procese de vrăjitorie. Pe vremea cînd Maunoir şi-a pornit cruciada, rugurile din Franţa erau pe cale de a se stinge. In consecinţă, rolul misionarilor era acela de a converti, nu de a pedepsi. De unde şi metoda pe care le-o recomandă neobositul misionar ca să provoace mărturisiri şi să rupă „vraja tăcerii", folosită de Satan pentru a-i împiedica să vorbească pe cei care au încheiat le-gămînt cu el. „Acest pact este atît de diabolic, scrie Maunoir în al său Jurnal latin, îneît penitenţii nu se pot hotărî să mărturisească sincer; ca atare, confesorul trebuie să-i ajute în mod eficace54". Ar fi o greşeală să se dea crezare spovedaniilor anodine. Căci „s-a vă--zut în fapt că acest gen de penitenţi [vrăji-; torii] nu mărturisesc de bunăvoie nici unul, din marile păcate pe care le făptuiesc dacă' nu sunt ajutaţi de confesor55".
Misionarul va putea deduce culpabilitatea presupusă a persoanei care i se mărturiseşte 33

după mai multe indicii: dacă locuieşte într-o regiune unde lumea vorbeşte despre vrăjitorie şi maleficii; dacă nu ştie bine catehismul; dacă n-are nici un şirag de mătănii; dacă poartă amulete. Totuşi, aceste „semne nefiind deplin convingătoare . . ., poate fi interogat oricine56". Evident, Maunoir recomandă discreţia, dar şi fermitatea cu care penitentul trebuie descumpănit sau intimidat; căci dacă interogatoriile s-ar face numai pe baza unor acuzaţii grave, „numărul mărturisirilor nesatisfăcătoare ar fi şi mai mare ca pînă acum". în fapt, confesorul este încredinţat că vrăjitoria bîntuie pretutindeni, că oricare penitent poate fi bănuit şi că orice mărturisire poate prilejui o nouă bătălie între Biserică şi Satan. Cum să ieşi biruitor dintr-o astfel de competiţie, spre mai marele folos al victimei diavolului? Aceasta e problema misionarului care îşi va trata interlocutorul ca pe un inculpat căruia trebuie să-i storci mărturisirea. Misionarul este comisarul lui Dumnezeu, chemat să investigheze sute de dosare de vrăjitorie. Pentru a le elucida, există o seamă de reţete bune şi în primul rînd aceea de a nu slăbi o clipă interogatoriul. Căci un inculpat care începe prin a mărturisi „se va întrerupe, protestînd că nu vrea să spună anumite lucruri. Este momentul cînd confesorul trebuie ■ să-şi înteţească zelul". Alteori, presupusul vinovat, care la început părea să păstreze tăcerea, va spune „ceva obişnuit" sau „deosebit de ceea ce i se cere". Atunci „trebuie să re-înnoim puterile noastre lăuntrice", fără a slăbi o clipă strînsoarea întrebărilor57.
Dar cum să interoghezi? Maunoir explică procedeul în părţile a Ii-a şi a III-a a Muntelui, indicînd în acelaşi timp obiectivul care trebuie atins. Căci mulţi dintre acuzaţii tribunalului penitenţei, în Bretania de jos, au luat parte, afirmă misionarul, la „misterul pă-. oatului". Ei au încheiat un pact cu Satan, 323 s-au închinat la un demon cu copita despicată,

au participat la sabaturi desfăşurate în orgii şi dezmăţ sexual. Acestea sunt mărturisirile care trebuie obţinute, adeseori pe ocolite. Căci trebuie să interoghezi „progresiv", „să încerci să pătrunzi, în ciuda stavilelor demonului, în conştiinţa penitentului" şi e bine ca acesta „să nu-şi dea seama [la început] ce anume vrei să-1 întrebi". De unde şi imprecizia voită a întrebărilor, în care abundă cuvinte vagi ca „cineva", „ceva", „un oarecare", etc. Abia la sfîrşitul interogatoriului se va dezvălui că este vorba de diavol şi de sabat. Dar „a-1 îndruma pe nesimţite" înseamnă totodată a-i oferi aparent acuzatului unele cireumstanţe atenuante: „Ţi se părea că te afli cîteodată noaptea la o mare întrunire? Spurcatul acela — a se înţelege Satan — se afla parcă aşezat spre a fi slăvit?... Iar dumneata erai pe semne năucit din oale afară, te pierduseşi cu firea; nu ştiai bine ce faci; făceai ca ceilalţi".
Mărturisirea va fi aşadar facilitată ameste-

cîndu-se starea de veghe cu visul. Cînd peni
tenţii par să nu spună tot, „ei vor putea fi a-
traşi pe nesimţite — iarăşi metoda insinuantă
— netezindu-li-se calea şi spunîndu-li-se că cei
lalţi aşa făceau, că cele petrecute se întîmplau
şi îndeaievea şi în închipuire, că toţi erau nău
ciţi şi parcă adormiţi" . . . Gîndul ascuns al con
fesorului este totuşi următorul: „. . . E foarte
probabil că aşa se întîmplă de fapt, deşi
ei nu sunt totdeauna siguri din cauza năucelii
lor". Şi-apoi, „făcătura demonului" şi „păca
tul omului" se săvîrşeso şi în „vis".
Pe de altă parte, în mintea lui Maunoir, ca şi în cea a autorilor MaZIeus-ului, există o legătură strînsă între păcatele de ordin sexual şi abandonul în mrejele Satanei. Prin „poarta prihanei" se intră cel mai uşor în secta infernală, în consecinţă, întrebările privitoare la „nopţile" bretone — ospeţe şi zbînţuieli nocturne —, la „cîrdăşiile primejdioase" şi păcatele cărnii îngăduie judecătorului să îndrepte pe nesimţite interogatoriul spre sabat. 324

nIn tinereţe, te duceai din cînd în ©înd cu ceilalţi copii de joacă? Făceau şi unele lucruri necuviincioase? Nu cumva era printre voi şi unul — evident Satan — mai afurisit decît ceilalţi? Nu-1 cunoşti"? Dacă răspunsul este afirmativ, va urma întrebarea: „Şi asta pe unde zici că s-a petrecut?" Duhovnicul îşi închipuie, bineînţeles, cine ştie ce landă depărtată şi prielnică nelegiuirilor şi adunărilor diavoleşti. Pe de altă parte, care penitent n-ar ajunge să răspundă afirmativ la întrebarea: „Nu-i aşa că din cînd în cînd îţi trec prin minte şi unele gînduri şi închipuiri mai deocheate ... Şi parcă ceva îţi dă ghes să le şi făptuieşti?" Evocînd aceste „nopţi" bretone — şi care ţăran din Bretania n-a luat parte în-deaievea la ele sau n-a visat că se află acolo? — confesorul este de asemenea încredinţat că răspunsul va fi pozitiv: „Vasăzică era un ospăţ unde se mînca pîine albă, zahăr, claponi . . . Cu lume multă, şi toţi benchetuiau, şi au băut care cît au vrut, iar după aceea au dănţuit?"
Din consimţămînt în consimţămînt, inculpatul se înfundă fără să bage de seamă pe drumul sumbru la capătul căruia va descoperi neaşteptat pe Satan şi sabatul. Şi-a închis orice cale de întoarcere. Avalanşa întrebărilor îi răpeşte posibilitatea de a retracta. In plus, întrebările formulate la modul afirmativ comportă de la sine răspunsul. Zdruncinat, condiţionat, împresurat din toate părţile, inculpatul se află în faţa cuiva care pare să ştie mai multe despre dînsul decît el însuşi. Trei recomandări convergente făcute de Maunnir explică această tactică foarte bine gîndită: „Dacă [inculpatul] răspunde cu o spontaneitate care stîrneşte bănuielile confesorului, atunci ataeul trebuie încercat din altă parte." „Nu-i lăsaţi prea mult timp de gîndire" şi spuneţi-i: „Eu ştiu mai multe decît îţi închipui dumneata". iS Confesorul nu mai are nici o îndoială: acest

ins dubios care a ademenit victima şi-a abătut-o de la calea cea dreaptă, acest maestru de ceremonii care prezidează ospeţe şi dansuri în inima landei este fără doar şi poate chiar Satan. Ca atare, trebuie să fi avut copita despicată. Acesta e semnul după care poate fi recunoscut fără greş. De unde şi întrebările stăruitoare şi meşteşugite despre picioarele celui care este evident Lucifer:
„Dacă [inculpaţii] spun că nu i-au văzut picioarele, trebuie să-i întrebaţi dacă şi-ar dori să le aibă şi ei la fel, şi dacă răspund că nu, trebuie stîrniţi astfel: — Bun, dar
(atunci cum zici că erau dacă ale dumitale

:: nu-s la fel?.. .'<
Alt interogatoriu de acelaşi tip: „Cum arătau picioarele lui? I-ai văzut eiorapii şi încălţările?" Dacă zice că nu, mai fotre-baţi-1: „Vasăzică i-ai văzut picioarele. Cum arătau? Ca de om sau ca de animal? Spune-mi adevărul! Ţi-ai dori să ai picioarele ca el?"
Dacă în cele din urmă penitentul recunoaşte acest amănunt — esenţial pentru omul lui Dumnezeu, căci ţăranul care habar n-are de lucrările de demonologie nu-i prinde cu siguranţă însemnătatea — atunci totul devine limpede. Confesorul a avut dreptate să-şi urmeze neslăbit interogatoriul. Acuzatului, dumirit, nu-i mai rămîne decît să-şi mărturisească greşeala şi să abjure secta diabolică pentru a se întoarce în spaţiul securizant al Bisericii. Ce-i de mirare dacă, înarmaţi cu asemenea metodă de investigare, Maunoir şi tovarăşii lui au descoperit pretutindeni în Bre-tania vrăjitori şi vrăjitoare?
4. O primejdie iminentă.
Se pune în acest caz următoarea întrebare, deosebit de interesantă şi de importantă din 326 .

punct de vedere istoriografie: de ce există la nivelul eulturii diriguitoare această obsesie a vrăjitoriei, pe care autorităţile anterioare n-o cunoscuseră? De ce — şi reiau aici termenul lui H.R. Trevor-Roper — secolele Renaşterii şi Reformei au fost „mai puţin ştiinţifice de-cît era Tenebrelor şi Evul Mediu timpuriu58"? H.R. Trevor-Roper a pus toate acestea pe seama formaţiei aristotelice a oamenilor Bisericii şi ai justiţiei. în secolul al XVI-lea, spune el, clerul şi magistraţii erau raţionalişti. Ei credeau într-un univers raţional, aristotetic, şi, din similitudinea mărturisirilor vrăjitoarelor deduceau adevărul obiectiv al spu-s selor acestora. Dominicanii, care au fost ma-! rii responsabili ai nebuniei represive, erau \ aristotelicieni împătimiţi datorită lui Toma d'Aquino, modelul lor de gîndire. Ei au construit un sistem demonologie maniheist care avea logica sa internă dar nesocotea marea complexitate a realităţii59. în schimb, punînd accentul pe magia „naturală" şi pe conceptul de „natură", neoplatonismul de obîrşie florentină a deschis calea adevăratei ştiinţe60. Aceste argumente şi acest punct de vedere istoriografie global nu prea i-au convins pe istorici. Pe de o parte, H.R. Trevor-Roper recunoaşte el însuşi că unii aristotelicieni ca Nifo, Pomponazzi şi în mod mai general „pa-dovanii" au refuzat să vadă în vrăjitorie o intervenţie demoniacă151. Pe de altă parte, chiar dacă unii neoplatonicieni ca Agrippa, Paracelsus şi van Helmont au rămas sceptici faţă de demonologia oficială, cum să eludezi aspectele iraţionale ale neoplatonismului, curentul cultural dominant al Renaşterii? Acesta a privilegiat magia naturală, astrologia şi alchimia, a populat universul cu „demoni", expresie ce nu se voia neapărat peiorativă. Dar sfîntul Augustin propovăduise totuşi că toţi demonii sunt răi. în consecinţă, răspîndirea neoplatonismului în mediile ecleziastice n-a putut decît să întărească încre-

II? III

dinţarea că Satan e pretutindeni şi puterea lui e nemăsurată62.
Întrebare mai generală: n-a stimulat oare umanismul credinţa elitei în maleficiile şi liturghiile vrăjitoreşti? O mai bună cunoaştere a scriitorilor antici şi tiparul au făGUt ca operele lui Horaţiu, Ovidiu, Petroniu, Apuleius să ajungă lectură curentă. Or, ele conţin numeroase descrieri de vrăjitoare, farmece şi rituri magice, precum şi evocări ale lumii pe . dos a Bacchannalelor. Aceste opere antice, care au devenit accesibile literaţilor şi au fost citite deseori prin grila creştină a epocii, trebuie să fi sporit în mod firesc, la nivelul culturii diriguitoare obsesia şi credibilitatea lumii demoniace63. Fiind vorba de emanciparea intelectuală a cercurilor cultivate din societatea Renaşterii, poate că merită atenţie şi un alt considerent, oel puţin ou titlu de ipoteză: acumularea lecturilor şi a cunoştinţelor n-a adîndt cumva prăpastia dintre cultura savantă şi cultura populară? Oare întoarcerea la latina clasică, accesul regăsit sau lărgit la mitologia, iconografia, filosofia greco-romană n-au creat cumva o izolare crescândă a literaţilor în

mijlocul unei lumi căreia limbajul erudit îi era inaccesibil? Ca atare, înainte de înmulţirea colegiilor care i-au răspîndit ştiinţa, nu s-a simţit oare cultura scrisă prea fragilă, în raport cu universul rural şi oral care o încercuia64? Dacă da — ceea ce şi cred — această conştientizare trebuie să fi fost o componentă a mentalităţii obsidionale pe care eseul de faţă caută s-o pună în lumină. In orice caz, distanţa sporită între cele două culturi pare să fi întărit într-adevăr repulsia elitei faţă de comportamentele de neînţeles ale unei mase ţărăneşti, care îi devenea din ce în ce mai străină. Această alteritate va naşte agresivitate şi, pe acest plan, ne întîlnim GU analizele lui Th. Szasz65. Există o nevoie omenească de a te valida pe tine însuţi ca bun şi normal 328

şi de a-ţi invalida aproapele ca rău şi anormal. Procesele de vrăjitorie au fost o formă de autoapărare a eticii dominante împotriva unei practici colective care condamna această etică, servindu-i totodată drept ţap ispăşitor. N-are aşadar nici un rost să ne întrebăm dacă marii responsabili ai vînătorii de vrăjitoare au fost judecătorii laici sau oamenii Bisericii. De fapt, au fost şi unii şi alţii, ca apărători ai uneia şi aceleiaşi puteri, ca deţinători ai uneia şi aceleiaşi ştiinţe, folosind unul şi acelaşi limbaj. Nu proveneau oare cu toţii din aceleaşi medii sociale şi familiale? Nu primiseră cu toţii aceeaşi învăţătură? Nu erau ei oare cei doi stîlpi ai creştinătăţii? E semnificativ că iezuitul Del Rio, teoretician ecleziastic al demonologiei, a fost întîi jurist civil, procuror general* în Consiliul ducatului Brabant66. Judecători şi teologi, care s-au citat între ei cu prisosinţă, au avut convingerea că sunt angajaţi într-o luptă comună. Activitatea lui M. Hopkins, „vizitatorul general** al vrăjitoarelor" pe comitatul Essex, nu pare să fi fost motivată de raţiuni exclusiv religioase. Multe dintre viotimele sale aparţineau clerului, iar unii dintre adversarii săi erau puritani înfocaţi. El era totuşi convins că a acţionat în interesul public, apărînd colectivitatea de o primejdie ameninţătoare67. Judecătorii se considerau investiţi cu o „misiune divină68", în lupta comună împotriva vrăjitoriei, oamenii Bisericii au adus ideologia, iar puterea laică arma represiunii. într-o epocă de simbioză

" în Vechiul Regim, funcţionar superior repre-zentînd interesele regelui în resortul unui tribunal. (N. tr.).

** In franceză: „visiteur general"; în engleză: „vi-sitor-general". în ordinele religioase, cel însărcinat cu vizitarea caselor din ordinul respectiv, îndeplinind deci o mîsiune de inspecţie şi supraveghere. în accepţie laică: reprezentant personal şi direct al regelui, căruia i se acordau puteri extraordinare în cercetarea diverselor probleme de ordin civil şi militar. Această funcţie apare iniţial în Spania. (N. tr.).

strînsă între puterile civile şi religioase, startul a jucat ambele cărţi, folosind cu precădere limbajul Bisericii. în mod revelator, Filip al II-lea, prin Marea ordonanţă publicată la Bruxelles în 1592, a pornit război împotriva „păcatelor grele" din aceste „vremuri nenorocite", şi anume: „Maleficii, vrăjitorii, înşelăciuni, amăgiri, magie şi nelegiuri". Invocînd deopotrivă „canoanele ecleziastice" şi „legile civile", ef a însărcinat cu urmărirea făptaşilor şi justiţia laică şi pe aceea a episcopilor („poruncind numiţilor episcopi precum şi oficialilor* şi promotorilor** acestora să-şi îndeplinească toate îndatoririle care stau în putinţa lor"69). Pe scurt, Biserica şi Statul au făcut front comun împotriva unui duşman — Satan — „care foloseşte oamenii ca pe nişte cai de povară, şi, după ce i-a stors de puteri pe lumea asta, n-are cu ce să-i răcorească pe cealaltă fără decît un heleşteu de foc şi de pucioasă, carele în veci nu se va stinge70".

Iată-ne aşadar ajunşi din nou, pe o altă cale, în faţa frioii resimţite de cultura diriguitoare. Responsabilii acesteia au împărtăşit multă vreme convingerea că vrăjitoria devine tot mai cotropitoare, că maleficiile se înmulţesc, că secta acoliţilor diavolului ia proporţii uriaşe. Puterea — civilă şi religioasă — se simţea asediată. Mărturiile abundă în această privinţă şi nu le putem cita pe toate. Trebuie să reamintim însă cîteva dintre ele, pentru a restitui mai bine mentalitatea obsidio-nală a celor care aveau misiunea să apere societatea. De la mijlocul secolului al XV-lea pînă la mijlocul celui de al XVII-lea, s-a ie-petat, sub diferite forme, afirmaţia că vrăjitorii şi vrăjitoarele mişună pretutindeni. în timpul proceselor „valdenzilor" din Arras, in-

* Judecători ecleziastici delegaţi de episcopi să exercite în numele lor procedura contencioasa. (N. tr.).
" Om al Bisericii, care exercită în jurisdicţia religioasă funcţia exercitată de procurorul regal în jurisdicţia laică. (N. tr.).

chizitorii declară că lumea creştină e plină de vrăjitori (dintre care unii sunt chiar episcopi şi cardinali) şi că o treime din cei ce se trec drept creştini sunt vrăjitori camuflaţi71. Bulla Summis disiderentes din 1484 şi Malleus, în-depărtîndu-se de la aceste generalizări sumare, precizează în schimb că primejdia e pe cale de a se răspîndi. „De curînd, scrie papa, ne-a ajuns la urechi, nu fără a ne pricinui multă mîhnire, cum că... numeroase persoane de ambele sexe [în Germania], uitîndu-şi de mîn-tuirea lor şi abătîndu-se de la credinţa catolică, s-au dat singure pe mîna demonilor in-cubi şi sucubi72..." Autorii Malleus-ului afirmă, la rîndul lor, că răutatea oamenilor creşte şi că acum Duşmanul „sădeşte pe ogorul Domnului o stricăciune eretică uluitoare73". Aceste mărturisiri ale fricii s-au înmulţit din nou în epoca de persecuţii nebuneşti de la mijlocul secolului al XVI-lea pînă la mijlocul celui de al XVII-ea, toţi demonologii fiind de altfel convinşi că participanţii la sabaturi sunt în continuare foarte numeroşi. Jean Bodin explică puzderia vrăjitorilor ca pe o pedeapsă divină împotriva oamenilor care nici™ cînd n-au hulit atît de mult.
„Şi tot aşa cum abate asupra oamenilor ciumă, războaie şi foamete prin mijlocirea duhurilor rele, unelte ale justiţiei sale, Dumnezeu face vrăjitori, şi mai cu seamă cînd numele Domnului e luat în deşert, cum se întîmplă azi pretutindeni, şi cu atîta sfruntare şi desfrîu că pînă şi copiii au ajuns să hulească74."
Cîţiva ani mai tîrziu, N. Remy se referă chiar la J. Bodin ca să afirme că Franţa, sub Carol al IX-lea, a numărat „multe mii de persoane molipsite" de lepra demoniacă. Toţi cei, adaugă el, care au asistat la sabaturi recunosc „într-un glas" că afluenţa la aceste întruniri este „foarte mare". Una dintre acuzatele citate de N. 331 R&my declară, de pildă, că în prima noapte pe-

trecută acolo a numărat nu mai puţin de 500 de participanţi75. H. Boguet, cititor sîrguineios al Malleus-ului şi al lui J. Bodin, e la rîndul său categoric: „Vrăjitorii mişună pretutindeni cu miile, înmulţindu-se pe pămînt întocmai ca omizile în grădinile noastre. Ceea ce este o ruşine pentru magistraţii care au menirea să pedepsească delictele şi crimele76". Judecătorii din Dole confirmă şi ei în anii 1628-1630: „Răul creşte de la o zi la alta şi această să-mînţă nenorocită se întinde şi se înmulţeşte pretutindeni77".
Cu privire la Franţa, o mărturie mai tîr-zie coroborează acest diagnostic stereotipat. în al său Jurnal latin, redactat cu începere din 1671, Maunoir scrie: „Din 300 de preoţi oare au vrut să folosească temeinio această metodă [„călăuza confesorilor"] n-a fost unul care să na admită înmulţirea celor care se fac vinovaţi de această crimă oribilă [vrăjitoria]78".
Aceeaşi constatare — vrăjitoria cîştigă teren — a apărut, evident, şi în textele oficiale, ecleziastice şi civile, cu referire totuşi la erezie, izvorul tuturor stricăciunilor. în 1581, con-ciliul provincial al Normandiei constată
„cum aproape toate ereziile au căzut în vrăjitorie şi sub stăpînirea lui Satan; de aceea avem prilejul să ne întristăm de cele ce vedem, în acest regat şi-n multe alte locuri, unde magia viermuieşte şi se înmulţeşte79."
Tot astfel, ordonanţa lui Filip al II-lea pentru Ţările de Jos, din 20 iulie 1592, pune în legătură „grozăviile şi ticăloşiile pe care ni le aduc zi de zi aceste vremuri nenorocite" •— aici vrăjitoria — cu „atîtea erezii şi doctrine mincinoase şi apostazii oare viermuiesc pretutindeni80".'
„înmulţire" şi „viermuiala" a vrăjitorilor» aceasta a fost şi impresia conjugată a ecleziasticilor şi a magistraţilor englezi. După episcopul Jewel, care scrie în 1559, în timpul domniei 33

precedente — cea a Măriei Tudor —, „numărul magieienilor şi al vrăjitorilor a creseut nemaipomenit pretutindeni. . . Acest soi de oameni. . în răstimpul ultimilor ani a sporit uluitor81". In 1602, „Lord Chief Justice"* Anderson declară: „Ţara e plină de vrăjitori. Ei mişună în toate ţinuturile".

Fără o rapidă acţiune de-vensivă, „peste puţin vor fi pustiit întreaga ţară". Mai tîrziu, în 1650, episcopul Hali pre-cazează: înainte vreme un vrăjitor era o raritate. „Acum descoperi cu sutele într-un singur comitat. Dacă ştirea nu-i greşită, înt«--un cătun de 14 case din nord s-au găsit tot atî-tea persoane din această săminţă blestemată". Pe vremea anchetelor inchizitoriale ale lui M. Hopkins, un contemporan afirmă că în Anglia epocii sale au fost arestaţi mai mulţi vrăjitori şi vrăjitoare decît în orice altă perioadă din istoria ţării de la întemeierea ei şi pînă atunci.
în faţa unui pericol atît de ameninţător, justiţia are datoria de a fi promptă şi severă. Să-1 ascultăm mai degrabă pe J. Bodin. Cînd e vorba de vrăjitorie, scrie el, „trebuie aplicate cauterele şi fierul roşu şi retezate părţile putregăite [ale societăţii]82". Şi în primul rînd, avînd în vedere gravitatea răului, „afară de judecătorii obişnuiţi, e nevoie să se instituie comisari în acest scop, cel puţin unul sau doi în fiecare guvernămînt*".
Pentru descoperirea vrăjitorilor, se va utiliza delaţiunea, „obicei lăudabil" în Scoţia şi la Milano, unde în cutiile anume puse în biserici se pot strec.ira bilete în care oricine poate indica numele unui vrăjitor şi „ceea ce a făptuit el". De asemenea, inculpatului care va denunţa un complice trebuie să i se promită impunitatea sau măcar o uşurare a pedepsei. „Şi dacă nici prin acest mijloo nu izbutim, trebuie ridicate şi fetele tinere ale vrăjitoarelor". Căci deseori mamele

* Funcţie echivalentă cu aceea de ministru de justiţie. (N. tr.).

lor le-au iniţiat şi „le-au dus la întruniri". Acestora li se va promite de asemenea im punitatea. Dacă unele persoane arestate şi bă- ; nuite că sunt vrăjitori sau vrăjitoare nu mărtu risesc nimic, atunci trebuie „puse să-şi schim be veşmintele" sau să fie dezbrăcate la piele > şi „să li se radă tot părul de pe trup" Căciî, multe poartă ascunse asupra lor „droguri der' muţenie". Lipsindu-le de acestea, le iei orice?* putere. Nu întotdeauna e necesar să supui in-»- culpaţii la tortură, dar e bine să-i înfricoşezi*? prin pregătirile de tortură — aşa cum s-a fă-& cut cu Ioana d'Arc: »
„înainte de a-i supune la întrebări*, trebuie să li se înfăţişeze pregătirea instrumentelor în număr cît mai mare şi ştreanguri multe, precum şi cîţiva gealaţi ca să-i îngrozească şi să-i ţină cîtva timp în această înfricoşare şi-n această sfîrşeală. Este aşiş-deri nimerit ca pînă să-1 introducă pe acuzat în camera de întrebări** să fie pus careva să scoată un urlet sfîşietor, ca şi cum ar fi schingiuit şi să i se zică acuzatului ca acela a fost supus la întrebări; să-1 în-spăimînte în acest chip şi să-i smulgă adevărul".
Se recomandă de asemenea şi folosirea „turnătorilor: Spioni cu voia lor şi dibaci, care să se dea drept prizonieri pentru o pricină asemănătoare cu a vrăjitorului acuzat, ca prin acest mijloc să-i stoarcă mărturisirea".
Dar ce dovezi pot îndritui o acuzaţie de vrăjitorie, independent de mărturisirea voluntară a inculpatului? Există în primul rînd „adevărul faptului notoriu": dacă vrăjitoarea

• în franceză: „mettre" sau „soumettre â la ques-tion" înseamnă, exprimat într-o formă discretă, a supune la tortură. Am preferat, în acest caz, să traducem expresia ca atare, pentru a păstra, ca să spunem aşa, incifrarea pudică a formulelor inchizitoriale. (N. tr.).

** In franceză „chambre de la question" (N. tr.). 33

are asupra ei broscoi rîioşi, ostii, păpuşi de ceară; dacă se găseşte asupra ei sau în casa ei pactul demoniac; „dacă vorbeşte cu diavolul, iar diavolul, chiar de-i nevăzut, îi răspunde"; dacă „subjugă şi vrăjeşte ochii sau leagă cu descînteoe". Dar ce credit li se poate acorda martorilor în lipsa acestor probe evidente? J. Bodin emite o opinie cu grave implicaţii; „Nu trebuie să se caute mulţi martori pentru lucruri atît de hidoase, şi care se făptuiesc noaptea, sau în peşteri şi locuri tălnute". Aşadar, trei martori „fără de prihană" ajung „pentru a îndritui orice pedeapsă .. . exceptînd moartea". .Pentru a supune acuzatul la tortură în cazurile care merită pedeapsa capitală, ajunge uneori şi „un singur martor om de bine şi fără de prihană, mai presus de orice bănuiala, a cărui depoziţie să se întemeieze pe raţiune, sau pe bun simţ". Deşi mărturia femeilor este mai puţin avenită decît a bărbaţilor, în materie de vrăjitorie trebuie totuşi audiate şi „persoanele nedemne de fapt şi de drept ca martore... cu condiţia să existe mai mulţi care să sprijine acuzaţia cu dovezi: altminteri nu-i nici o speranţă ca această nelegiuire atît de mîrşavă să fie pedepsită". Dar trebuie acceptate oare şi mărturiile complicilor vrăjitorilor şi ai vrăjitoarelor? Desigur, în cazul altor crime, nu se poate pune temei pe mărturia lor. în schimb, „complicii vrăjitoarelor care îşi acuză complicii sau depun mărturie împotriva lor aduc dovezi destul de întemeiate pentru trimiterea în judecată". în sfîrşit, ce bază se poate pune în această privinţă pe vorbele care circulă pe seama inculpaţilor? „Cînd e vorba de vrăjitori, răspunde J. Bodin, zvonurile sunt aproape sigur întemeiate".
Să luăm acum cazul acuzaţilor care recunosc: ce valoare au mărturisirile lor oînd conţin „lucruri ciudate"? Unii judecători cred că sunt simple „poveşti"; „ceilalţi se tem că astfel de persoane deznădăjduite caută moartea 335 ou orice preţ". J. Bodin dă netulburat soluţiat

dacă nu s-ar reţine mărturisirea unor acţiuni?* împotriva naturii, atunci n-ar trebui pedep->| siţi nici sodomiţii „care mărturisesc păcatul1 împotriva firii". împotriva firii nu înseamnă\ neapărat ceva imposibil. Pentru că deseori n»! e dat să vedem „acţiuni ale spiritelor diabo-s lice" şi „lucrări ale lui Dumnezeu" potrivnica cursului firesc al lucrurilor. „Acţiunile spirii telor şi ale demonilor nu trebuie asemuit^ aşadar cu faptele fireşti: acesta ar fi un „ar-I gument sofistic şi înşelător". De unde şi eon* cluzia logică: „Zic aşadar că mărturisirea vră& jitorilor că sunt transportaţi [la sabat] estcj posibilă şi adevărată, cum şi mai adevărat este ca vrăjitorii ucid oameni şi dobitoace cu ajm2 torul şi prin invocarea duhurilor rele". li Aşa raţionează Jean Bodin în cea de a patra carte a Demonomaniei sale, cînd tratează despre „cercetarea vrăjitorilor". O afirmaţie globală rezumă foarte bine modul cum gîn-deşte, ca şi frica sa:
„Or, judecarea acestei crime atît de hidoase trebuie făcută cu totul deosebit şi altmin-terea decît celelalte crime. Şi cine ar vrea să respecte reglementările juridice şi procedurile obişnuite, ar terfeli orice' drept uman şi divin".
Unei primejdii ameninţătoare, i se răspunde dtt
o procedură de excepţie. "I
Acestea au fost, în secolele Renaşterii şi ale celor două reforme religioase, obsesiile oamenilor din elita societăţii şi care deţineau puterea. Căci trebuie să repetăm, după H. R. Trevor-Roper şi R. Mandrou83, că cei cuprinşi de panică nu erau nişte oameni oarecare. Şi aceasta nu se referă doar la Jean Bodin, autor al celebrului Răspuns domnului de Malestroit, unul dintre creatorii dreptului modern şi al istoriei ca ştiinţă. Iacob I, al cărui preceptor fusese umanistul George Buchanan, avea veleităţi literare şi teologice. N. R6my a participat la redactarea 33

dreptului cutumiar din Lorena, publicat în 1596, s-a consacrat istoriografiei şi i s-au încredinţat misiuni diplomatice de către ducele său. H. Boguet, bun cunoscător al autorilor clasici, a semnat un studiu în latină despre dreptul cutumiar în Burgundia şi s-a ocupat din cînd în cînd şi de istorie. Pierre de Lancre, mare erudit, a fost un poet de talent. Ştia italiana şi se spune că era amator de baluri şi viaţă mondenă. Del Rio a fost salutat de

prietenul său Justus Lipsius* ca un „miracol al epocii"; vorbea nouă limbi şi, la vîrsta de nouăsprezece ani, a îngrijit şi a publicat o ediţie din Seneca în care cita nu mai puţin de o mie o sută de autori.
Am putea prelungi acest palmares . . ., care ar trebui să ne surprindă, dacă nu am plasa această elită în contextul climatului de frică în care şi-a dus traiul.
* Justus Lipsius (de fapt Joest Lips, Bruxelles, 1547-1606). Filolog, istoric, filosof şi om politic flamand. Succesiv catolic, luteran, calvinist si din nou catolic. (N. tr.).

sunat ceasul
"
entr, ^

\. Universul

m

contra
cînd timpuitarn.
Există mai

ia fnc», ţ;
a-dovţg la ^ cum îa fnc» ţ; ă

şi recolte-

merile
ostm
339 cessibus in

era9 urmări- Satan —

adevăr o dovadă de netăgăduit a legăturii strînse ce unea aceste frici, sau mai bine zis a faptului că ele nu erau decît manifestările diverse ale uneia şi aceleiaşi obsesii. Cazul Poloniei în „secolul de aur" este, din multe privinţe, asemănător. In această ţară tolerantă, care ignoră războaiele religioase şi nu-i condamnă pe eretici, israeliţii se bucură de un statut privilegiat, iar vrăjitoarele nu sunt urmărite aproape delec. Totul se va schimba însă după 1648. O dată cu războaiele şi cu epidemiile, anti-iudaismul şi reprimarea vrăjitoiiei se vor manifesta din plin.
Numai frica explică, aşadar, acţiunea repre
sivă în toate direcţiile, condusă de puterea
politico-religioasă în majoritatea ţărilor din
Europa la începutul Timpurilor moderne. A,'
trebuit să ajungem apoi la totalitarismele se-'
colului XX pentru a regăsi — la o sc-iră, \f
vai! mult mai mare — obsesii comparabile la ;
nivelul păturilor diriguitoare şi închiziţii de \
acelaşi tip la nivelul celor persecutaţi. ~,\
Odinioară, aceşti persecutaţi se numeau^ „eretici". Unor autorităţi politice şi religioase,' viguros centralizatoare, diversitatea manifesta-^, tă public — abaterea de la normă — li s-a ; părut a fi conduita condamnabilă prin exce-,,| lentă, izvorul tuturor dezordinilor. DesigurT„ într-un fel, erezia a triumfat cel puţin parţial, în secolul al XVI-lea, odată cu Reforma pro-ţ, testantă. Dar este adevărat în acelaşi timp că,, acest secol a asistat la extinderea maximă îru Europa de odinioară atît a fricii de erezie cit, şi a măsurilor împotriva instigatorilor devia-ţ' ţionişti — încheiere a unei evoluţii care se precizase şi se accelerase la sfîrşitul secolului al XH-lea, după revelarea primejdiei cathare. Pe măsură ce calamităţile şi neliniştile care au lovit Occidentul se înmulţeau, creştea şi obsesia ereziei.
Nu trebuie să mire aşadar faptul că numărul manualelor pentru inchizitori a sporit simţitor între secolele XIV şi XVI şi că specialiştii 34

poliţiei religioase au procedat la o explorare meticuloasă a universului ereziei. Cartea lui Nicolaus Eymerichus este exemplară în această privinţă. Găsim aici, pînă în anul 1376, lista tuturor ereziilor enumerate în dreptul canonic şi în dreptul civil, în total 96 de categorii de deviatori. Unii dintre aceştia sunt bine cunoscuţi — gnostici, arieni, pelagieni, cathari. Alţii, dimpotrivă, ni se par scoşi dintr-un straniu nomenclator de zoologie ■— borboriţi., lii-draparastaţi, tascodrogiţi, batrahiţi, entacrişti, apotaciţi, sacofori etc.3 La care se adaugă o enumerare de „eretici faimoşi" condamnaţi de legaţii papali, în curia romană sau aiurea, mai ales beguarzi şi fraticelli4. Ceea ce ghicim în această listă impresionantă este panica autorului şi a mediului din care provine acesta. Creştinătatea a intrat într-o fază de criză acută, astfel îneît nu se mai poate lipsi de inchizitori — piese de căpetenie ale unui sistem. In consecinţă, aceştia vor părăsi cit mai puţin cu putinţă cîmpul lor de activitate, evitînd mai ales deplasările la Roma. Intrucît — frază revelatoare de mare nelinişte:
„Biserica are mult de pierdut de pe urma absenţei inchizitorilor din regiunile lor şi nimic de cîştigat de pe urma prezenţei lor la Roma. Cînd inchizitorul se îndepărtează de regiunea care i-a fost încredinţată, ereziile şi erorile pe care le combat renasc acolo5".
Această recomandare este reluată de autorii Ciocanului vrăjitoarelor. Inchizitorii, scriu ei, trebuie să descurajeze orice apel adresat papei, ei înşişi să meargă cît mai rar la Roma, iar dacă totuşi trebuie să se înfăţişeze acolo, „să facă în aşa fel încît să se întoarcă în cel mai scurt timp cu putinţă"; altminteri ereticii „vor ridica iarăşi capul, vor creşte în dispreţ şi răutate" şi „vor semăna şi mai cutezător erezii6". Există o logică internă a suspiciunii. In caz de stare de esediu — de astă dată ofensiva de- moniacă ce creşte în violenţă înainte de sca-

denţele apocaliptice — puterea politico-reli^i gioasă, care se simte şubredă, ajunge în mock| fatal să supradramatizeze şi să înmulţeascăî i ai spune aproape cu voluptate, numărul duşmanilor din interior şi din exterior. In mod semnificativ, Fortalicium ţidei se intitulează „Fortăreaţa credinţei: împotriva ereticilor, a evreilor, a mahomedanilor şi a demonilor". In spaţiul catolic, succesiunea protestantă nu va face decît să ducă la paroxism frica de subversiune la adresa credinţei, oricum foarte vie şi înainte vreme, şi să integreze în universul ereziei toate categoriile de suspecţi. Constatăm într-adevăr că evreii, musulmanii şi idolatrii domiciliaţi pe teritorii aflate sub autoritatea unui prinţ creştin au fost asimilaţi progresiv ereticilor, fiind aşadar pasibili de pedepse în această calitate. Fortalicium fidei spune, printre altele, că Talmudul, de pildă, conţine „multe deşertăciuni, grozăvii şi erezii". Convertiţi prin forţa împrejurărilor, israeliţii din ţările iberice devin suspecţi de erezie de îndată ce par să se întoarcă la vechea lor credinţă. Iată unul dintre miile de exemple posibile: în 1644, la Bahia, un „creştin nou" e condamnat de Inchiziţie pe următoarele considerente:

„Fiind botezat, el este obligat să facă şi să creadă tot ce face şi ne învaţă Sfînta Mamă Biserica de la Roma. Or el face tocmai dimpotrivă, trăind deoparte de sfînta credinţă catolică7".

In Spania, cealaltă minoritate îngrijorătoare, a musulmanilor, a fost integrată şi ea cu forţa în creştinism în virtutea unor decizii guvernamentale. Dar botezul n-a avut efectul aşteptat: inimile maurilor tot neclintite au rămas. In consecinţă, ei au devenit cei mai înrăiţi eretici, ceea ce afirmă, printre alţii, licenţiatul în teologie Pedro Aznar Cardona într-o lucrare din 1612 care justifică expulzarea lor:

„Ei erau, spune Cardona, otrava şi rîia şi buruienile de pe ogorul Spaniei, zorili hulpavi, 342

şerpi, scorpioni, broscoi rîioşi, păianjeni, vipere veninoase a căror muşcătură haină vătăma şi ucidea sumedenie de oameni. Erau şoimi tîlhari şi paseri de pradă dătătoare de moarte. Erau lupi printre oi, trîntori în stup, corbi printre porumbiţe, cîini în Biserică, ţigani printre israeliţi şi, pînă la urmă, eretici printre catolici8".

Astfel, pentru cîrmuitorii Spaniei din „Secolul de aur", convertiţii făţarnici şi protestanţii trebuie puşi pe acelaşi plan: duşmani deopotrivă de primejdioşi de vreme ce refuză să se conformeze credinţei şi riturilor oficiale. In cursul autodafeului de la Murcia în 1650, cei 48 de penitenciados se repartizează astfel: 22 pentru iudaism, 12 pentru mahomedanism, 5 pentru luteranism, plus 7 pentru poligamie şi 2 pentru blasfemii9. Francisco de Quevedo, în Sueno del Juicio Final („Visul Judecăţii de apoi"), din 1608, îl aşază pe Mahomed în infern în tovărăşia lui Iuda şi a „blestematului Luther10". Unii catolici spanioli deosebit de vigilenţi se tem chiar de o încîrdăşire între protestantism şi islamism, într-adevăr, cîţiva creştini-noi, de origine musulmană, se convertesc la Reformă din ură faţă de Inchiziţie: dovadă de solidaritate între toţi adversarii ortodoxiei catolice.

Comportamentul Bisericii şi al Statelor iberice faţă de idolatri din America, proaspăt integraţi în spaţiul creştin, a fost asemănător celui adoptat faţă de evrei şi de musulmani. Erau botezaţi în pripă, după care toţi cei care păreau să-şi păstreze totuşi credinţa strămoşească au fost urmăriţi ca eretici. Am semnalat asta mai sus11: sosit în Peru, în 1570, viceregele Toledo decide, prin intermediul demnitarilor ecleziastici, ca vrăjitorii indigeni ce primiseră botezul, deveniţi apoi apostaţi, să fie socotiţi eretici şi pedepsiţi cu moartea. Politica de „extirpare" a idolatriei condusă în America de autorităţile spaniole la sfîrsitul secolului al XVI-lea şi începutul celui de al XVII-lea nu-i 13 aşadar decît o variantă a celei practicate în

Europa faţă de ereticii tradiţionali. Aparatul : represiv al vizitelor de „extirpare" îl reproduce pe cel al Inchiziţiei, căreia, dincolo de Atlantic, nu i s-a conferit autoritate asupra indienilor. Intr-o închisoare specială din Lima sunt întemniţaţi botezaţii care se dovedesc păgîni impenitenţi. In fine, tot aşa cum unii în Spania s-au temut de o cîrdăşie între musulmani şi protestanţi, autorităţile din America s-au temut de o alianţă între anglo-olandezi şi idolatri indieni. De unde şi necesitatea de a-i converti pe aceştia. Nu erau oare idolatria şi erezia doi pioni interşanjabili în jocul lui Satan? Este

semnificativ în acest sens faptul că, în comentariile adăugate în 1578 de Francisco Pena la Manualul inchizitorilor, scris de Nieolaus Eyme-ricus, vedem calificaţi drept eretici şi cei care acceptă circumciziunea sau trec la islamism şi „cei care aduc jertfe idolilor. . ., care îi frecventează pe eretici, pe evrei şi pe sarazini" etc.12
Pe această listă figurează, de asemenea, „cei care se închină la diavoli sau îi slăvesc13". Pri-mejdioşi prin excelenţă, vrăjitorii şi vrăjitoarele trebuiau în mod logic să fie categorisiţi şi ei ca eretici: ceea ce s-a şi întîmplat începînd din 1326, după ce prin bulla Super illius specula se declară competenţa Inchiziţiei în această privinţă14. O jumătate de secol mai tîrziu, Nieolaus Eymericus a explicat cum şi de ee cad magicienii în erezie, chiar cînd nu invocă pe Satan şi nici pe demoni:
„Există [de asemenea] erezie, precizează el — şi ca atare necesitate de intervenţie a inchizitorului —, în toate acele farmece fo losite de obicei pentru regăsirea unor lucruri pierdute şi care comportă folosirea lumi nărilor sfinţite şi a apei sfinţite, sau rosti rea unor versete din Scriptură, sau din Crez, sau din Tatăl nostru etc. Aceasta decurge din faptul că, dacă ar fi vorba pur şi simplu de divinaţie, nicidecum n-ar fi necesar să se recurgă la cele sfinte15". 3'

Astfel, orice utilizare neoficială a celor sfinte trece drept demoniacă, iar tot ce este demoniac este eretic, după cum şi invers: toate ereziile şi toţi ereticii sunt demoniaci. Secolele XIV-XVI au trăit pe temeiul acestor ecuaţii redutabile. Asimilarea vrăjitoriei cu erezia devenise, ne amintim, atît de evidentă în mintea inchizitorilor încît în Languedoc, în Elveţia, în Artois unii acuzaţi de vrăjitorie au fost calificaţi ca „albigenzi", „beguini", „valdenzi", „he-regi". Malleus a întărit la rîndul său identificarea vrăjitoriei cu erezia, insistînd asupra a trei puncte: a) este erezie să nu crezi în existenţa vrăjitorilor16; b) în aceste timpuri din urmă ale istoriei umane, vrăjitoria constituie o „perversiune eretică surprinzătoare"; ea se dezlănţuie cu o violenţă înnoită17; c) după păcatul lui Lucifer, păcatul vrăjitoarelor „le depăşeşte pe toate celelalte", fiind erezie prin excelenţă, adică „apostazie" şi „trădare" a credinţei: raţiune pentru care vrăjitorii sunt mai primej-dioşi şi mai vinovaţi decît evreii şi păgînii18. De acum înainte, cel puţin pe continent, tribunalele ecleziastice vor sancţiona aspru vrăjitoria în primul rînd din cauza aspectului ei de trădare faţă de Dumnezeu. în mod revelator, Jean Bodin, în Demonomania sa, expunînd amănunţit cele cincisprezece crime de care se fac vinovaţi vrăjitorii şi vrăjitoarele, enumera întîi cele nouă „nelegiuri" făptuite „împotriva lui Dumnezeu şi a slavei sale" şi, abia în al doilea rînd, cele şase categorii de „injurii aduse oamenilor19". Or, cea mai mare primejdie posibilă pentru societate este lăsarea în libertate a celor care făptuiesc crima de „lezmaiestate divină". Căci Dumnezeu se răzbună pe întreaga colectivitate pentru ştirbirile aduse slavei sale. De unde şi necesitatea pedepsirii celor vinovaţi. „Judecătorii, declară J. Bodin, trebuie să pedepsească fără cruţare [crima de vrăjitorie] ca să potolească mînia lui Dumnezeu20".
O putere, în acelaşi timp religioasă şi civilă, 345 din ce în ce mai anexionistă şi centralizatoare,

tot mai înfricoşată de devieri; o atmosferă de sfîrşit de lume, conjugată de altfel cu certitudinea că Dumnezeu se răzbună pentru trădările poporului său prin pedepse aplicate întregii colectivităţi: iată elementele ce\ explică, în esenţă, obsesia ereziei care a zbuciumat elita occidentală la

începutul Timpurilor moderne. Orice adversar devenea un eretic şi orice eretic un agent al lui Anticrist sau chiar Anticrist în-suşi. Să luăm, de pildă, cazul lui Savonarola: în bulla de excomunicare din 13 mai 1497, Alexandru al Vl-lea 1-a declarat „suspect de erezie din cauza nesupunerii sale21". Iar după moartea profetului din Florenţa, Marsilio Fi-cino, dezlănţuindu-se împotriva lui, nu s-a sfiit să scrie:
„ . .. Nu-i vorba de un muritor oarecare, e vorba de un demon, dintre cei mai vicleni şi nici măcar de un demon izolat, ci de o întreagă oştire diavolească . . . Acest Anticrist era de o viclenie fără seamăn în a simula virtutea şi a disimula viciul cu o perseverenţă desăvîrşită22 . . .".
Astfel, orice, „membru putred", ca să reiau altă expresie întrebuinţată de Alexandru al Vl-lea împotriva lui Savonarola, se vedea acuzat de deviere doctrinală, adică de erezie. Această a-lunecare, sau mai bine zis această escaladă în materie de acuzare permitea orice condamnare. Faptul că Wyclif, Hus şi Luther au fost declaraţi eretici se înţelege din capul locului, judecind după asprimea termenilor care detectau în poziţiile lor doctrinale o abatere de la doctrina Bisericii oficiale. Mai revelatoare, în schimb, este condamnarea lui Pedro de Luna (Benedict al XlII-lea) de către conciliul din Konstanz. Deoarece trebuia găsită o justificare teoretică a acestei condamnări, conciliul a conchis că el este „deviator de la credinţă", pentru că „distruge unitatea sfintei Biserici catolice23". In a-celaşi fel, al V-lea conciliu de la Laterano, în 1512, i-a calificat pe foştii cardinali (olim car-

24"
dinales) cu reşedinţa la Pisa ca „schismatici şi eretici", şi pe deasupra ca „fii ai pierza-
niei
2. Paroxismul unei frici.
Revolta protestantă a provocat fireşte în sînul Bisericii catolice o aversiune sporită faţă de erezie, considerată drept răul suprem. O carte revelatoare în această privinţă e Catalogus hmretico-rum („Catalogul ereticilor"), pe care o publică în 1522 dominicanul Bernard de Luxemburg25. A-ceastă uimitoare enciclopedie, dedicată arhiepiscopului din Koln, îi compară pe eretici întîi cu nişte jivine spurcate şi viclene, mai ales cu lupii26, apoi cu nişte copaci de toamnă, sterpi pentru că au fost retezaţi de rădăcinile carităţii27. Oraşul ereticilor, mai spune el, este o cetate „netrebuincioasă", iar pietrele din care e zidit se vor rostogoli în hău28. Ereticul care nu s-a îndreptat după două mustrări succesive trebuie ocolit pentru că este „subversiv" (sub-versus®). Nu trebuie să comunici, nici să ne-gociezi cu el şi nici să-1 adăposteşti30. Pe bună dreptate îl urmăreşte şi-1 pedepseşte Biserica, iar „viciul acesta ciumat" trebuie smuls pentru a-i înfricoşa pe ceilalţi31. Dumnezeu nu îngăduie ca ereticii să trăiască, dată fiind gravitatea crimei lor. Cei care pot fi prinşi trebuie ucişi cu mai multă neîndupleoare decît „incendiatorii" şi „calpuzanii32". După acest preambul, inchizitorul nostru îi rînduieşte metodic, în ordine alfa-betiGă, pe adversarii credinţei. Precum am văzut, Nicolaus Eymericus cataloga 96 de categorii de adversari. Cu Bernard de Luxemburg, contemporan cu Luthc;-, ajungem la un total stupefiant de 432 de ereziarhi sau categorii de eretici trecuţi sau prezenţi. Printre ei figurează la loc de frunte, alături de Iuda, „cel dintîi dintre eretica", fraticellii, flagelanţii, husiţii şi fireşte luteranii, apoi de asemenea „magicienii", 347 evreii, marranii şi musulmanii33. Dar asta încă

nu-i totul, pentru că aceste 432 de categorii sunt urmate, la rîndul lor, de 26 de erezii neetichetate (additio de haeresibus innominatis^). Cartea se termină — urgenţa o impune — cu douăzeci de pagini (o optime din lucrare) consacrate lui Luther şi discipolilor săi, în timp ce mai puţin de două pagini tratează despre apărarea împotriva Turcului (şi doar cu scopul de a combate în această privinţă defetismul lui Lu-

Regăsim aici acel element constitutiv al oricărei mentalităţi obsidionale: trădătorul dinăuntru e mai rău decît duşmanul dinafară. El trebuie scos din ascunzătoarea lui, stîrpit nu-maidecît, întrucît nici o pedeapsă nu-i destul de aspră pentru el. Aşa se vor explica mai tîr-ziu, într-alt context, masacrele din septembrie 1792. Roberto Bellarmino a afirmat:
„Evreii şi musulmanii sunt duşmanii făţişi ai creştinismului; ei nu încearcă, precum ereticii, să-şi strecoare erorile sub o deghizare evanghelică. Pînă şi cei mai neştiutori credincioşi pot deosebi punctele care îi separă de adevărul creştin. în schimb, numai cunoscătorii doctrinei pot discerne erezia36".
Un imn cehesc din jurul anului 1600 se ex
primă în acelaşi sens: ^
„DeschideH dară ochii, creştini de pretutindeni, dar mai cu seamă voi cehi, moravi şi locuitori din ţinuturile învecinate. Iată că un oaspe rău a răsărit pe meleagurile voastre; cruzimea lui e binecunoscută; el învăluie sufletele în mînie.
Erezia s-a întins pretutindeni. Pierise totuşi odată cu vechii ereziarhi, şi nicicî-nd în trecut nu s-a pomenit un fapt ca acesta ...
Ea molipseşte mulţimea creştinilor, stîr-neşte războaie şi lupte şi potriveşte capcane de mreje şi năvoade ...

Apărarea de turci, izgonirea credincioşilor din ţară, iată fapte vrednice de laudă ...
Să le mulţumim aşadar puternicilor de pe lumea asta. Dar ce nepăsători sunt ei cu sfînta Biserică!
îi rabdă în ţara asta pe cei mai nemernici ucigaşi, ticăloşi certaţi cu legea. Cine i-ar putea număra? ...
Cînd paginii ucid trupul, ei nu-ntinează întru nimic sufletul. Ereticii ucid şi trup şi suflet laolaltă.
Stăvilească-se înmulţirea lor. Facă-se o singură creştinătate.
Pe Domnul să-1 slăvim într-una şi aceeaşi lege37'."
în Occident, frica de erezie şi de eretici a atins aşadar paroxismul în secolul al XVI-lea şi la începutul celui de al XVII-lea. Bilanţ revelator: în actele conciliului din Trento, formula „anatema", — formulă de excomunicare lansată împotriva oricui refuză vreuna dintre afirmaţiile doctrinale elaborate de părinţii adunării — revine de 126 de ori (faţă de numai 18 ori la Vatican I şi nici o singură dată la Vatican II*).
Instituirea mai pretutindeni a cenzurii preventive38 şi întocmirea indexurilor de cărţi interzise se înscriu în acelaşi context de panică în faţa dezvoltării ereziei şi a răspândirii sale crescînde graţie tiparului. încă în 1546 şi 1550, universitatea din Louvain publicase cataloage de cărţi interzise. Apoi s-au publicat succesiv la Roma cele ale lui Paul al IV-lea (1559) şi Pius al IV-lea (1564), congregaţia Indexului"
* Este vorba de cele două concilii care au avut loc la Vatican: I în 1869—1870, cînd se proclamă, printre altele, dogma infailibilităţii papei şi II, în 1962— 1963, convocat de loan al XXIII-lea. (N. tr.).
** Această congregaţie era alcătuită din cardinali numiţi de papă şi de un corp de teologi. Ea publică 3 aşa-numitul Index Lihrorum, un catalog de cărţi cenzurate de autoritatea supremă a Bisericii, cuprinzînd

fiind creată în 1571. Spania, apărîndu-şi cu străşnicie neatîrnarea, ţine să aibă propriile ei indexuri, simţitor deosebite de cele ale Romei. Aceste liste negre, valabile pentru întreaga ţară, au apărut începînd din 1559 şi au fost întregite în 1583. Creşterea, de la un index la altul, a numărului de lucrări prohibite ne revelează o frică obsesivă de erezie şi care se agrava tot mai mult.
„Lista din 1583, scrie J.-M. de Bujanda, conţine aproape de cinci ori mai multe titluri [decît cea din 1559]. Lucrările latine condamnate cresc de la 300 la 1800 .. .; lucrările germane şi flamande urcă de la 11 la 220; volumele în franceză, care erau 2 la număr, ajung la 93, cărţile italiene care nu

aveau rubrică pe lista lui Valdes (1559) sunt 71 la număr; 6 titluri portugheze sunt adăugate celor 12 existente; şi, în sfîrşit, în loc de 170 de cărţi castiliene, numărăm 20739".
Noua rigiditate doctrinală din sînul Bisericii ca-toliee a fost însoţită de refuzul, nou şi acesta, al diversităţii. In legătură cu riturile şi limbile liturghiei şi ale sacramentelor, al IV-lea conciliu de la Laterno (1215) luase următoarea hotărâre, valabilă, e drept, numai pentru bisericile orientale, dar constituind un punct de pornire virtual pentru o mai largă liberalizare.
„Intrucît, în numeroase regiuni, înăuntrul <•" aceleiaşi cetăţi şi aceleiaşi dioceze sunt a-9|s mestecate popoare de graiuri deosebite, a-y1" vînd aceeaşi credinţă, dar obiceiuri şi rituri ^ felurite, recomandăm în mod special oa ; pontifii acestor dioceze şi cetăţi să aleagă
oameni capabili care, pentru oamenii aceia,)v   vor oficia serviciile divine şi vor administra
sacramentele   potrivit   diversităţii   riturilor
o listă da cărţi a căror lectură este absolut interzisă
(Index librorum prohibitorum) şi alta de cărţi inter
zise doar pînă la corectarea lor de către autori (donnec
emendetur sau index expurgandi). (N. tr.).35

şi graiurilor, instruindu-i prin viu glas şi prin exemplu40".
Dimpotrivă, conciliul de la Trento a considerat intolerabile de acum înainte diversităţile liturgice care existaseră dintotdeauna înainte vreme şi-şi găseau justificarea în cutumă. Folosirea cărţii tipărite a înlesnit în acest domeniu lupta împotriva datinilor locale şi acţiunea Sfîntului Scaun pentru a impune liturghia pe cale autoritară. In acest context trebuie să înţelegem principala inovaţie de la Trento în materie sacramentală, şi anume obligaţia, sub ameninţarea invalidării, de a se contracta căsătoria numai în prezenţa preotului41.
Pe planul mentalităţilor, aceste cadre rigide şi clasificările doctrinale însoţite de ameninţarea cu anatema aduceau fără îndoială o anume securizare. A. Danet evocă pe bună dreptate „fantasma" maternală care a funcţionat în inconştientul ecleziasticilor, ca răspuns la frica lor42. Definiţiile teologice şi reglementările religioase multiplicate la începutul Timpurilor moderne au fost ca nişte ziduri ce delimitau şi ocroteau un spaţiu ameninţat, în interior, supunerea asigura pacea liniştitoare a unei Biserici maternante, plină de mizericordie şi milă, care oferea mijloacele izbăvirii. In exterior, dimpotrivă — şi acum se ştia bine pe unde trece frontiera ■— domnea dezordinea satanică, beznele, mîrşăvia, şi se întindea tărîmul nesfîrşit al pierzaniei. De aceea, oamenii Bisericii au avut în mod constant tendinţa de a asimila, mai ales pe seama vrăjitoarelor, „depravarea eretică" cu „stricăciunea moravurilor". In afara incintei supravegheate, tot ce-i mai rău era posibil, ca să nu zicem sigur. A introduce aşadar în cetatea baricadată, împrejmuită de acum înainte de ziduri groase de apărare, noutatea şi diversitatea teologică sau etică nu poate fi decît pri- mejdios. De vreme ce întreaga doctrină a fost

'3 3 9

definită, iar >morala codificată, adevărui şi • securitatea rezidă în acceptarea docilă a învăţăturilor proclamate. De aici acea supremă admonestare a judecătorului eclaziastic, delegat de episcop, adresată lui Luther în timpul dietei de la Worms (1521): „Descarcă-ţi cugetul, frate Martin, singurul lucru lipsit de primejdii e să te supui puterii statornicite43".
Pe de altă parte, atît pentru judecători cît
şi pentru toţi oamenii puterii era esenţial să-i

determine pe eretici să-şi recunoască crima. Recunoaşterea justifica procesul intentat celor „rătăciţi de la credinţă" şi, în acelaşi timp, îi aducea înapoi pe vinovaţi în spaţiul închis pe care îl părăsiseră prin efracţie. Probabil, vor fi condamnaţi şi arşi pe rug — episod' secundar de vreme ce-şi cîştigau cu acest preţ dreptul la eternitate. Important era ca sufletul" lor să se fi întors la limanul ferit de furtuni. Prin mărturisire, şi deci prin căinţă, deviatorii redobîndeau împăcarea şi liniştea, consolidînd în acelaşi timp Biserica şi astupînd spărtura făcută în zidul ocrotitor. Dar dacă apelurile la căinţă nu erau auzite de vinovaţi, dacă predicaţia, confesiunea şi exorcismele nu izbu teau să-i recupereze pe cei ademeniţi de ră tăciri, atunci focul devenea ultimum refugium, „ultima şansă" a Bisericii. Acest Negotium fidei (dialog în cadrul credinţei) practicat de inchizitori ducea în mod logic la eliminarea „alienaţilor" voluntari, datorită căreia se puri fica totodată şi spaţiul religios. ;

în analizele precedente, ne-am situat în interiorul domeniului catolic, înainte, apoi după Reforma protestantă. Aceasta a făcut să triumfe într-o parte a Europei, odată cu ruptura de comuniunea ierarhică, discordanţa în credinţă. Pe de altă parte, ea a pus în circulaţie noţiunile subversive de „liber arbitru" şi de „sacerdoţiu universal" care puteau face din orice creştin judecătorul credinţei sale. Logica acestor luări de poziţie ar fi trebuit să 352

ducă la o devaluare a ereziei şi la o mlădiere a atitudinii statului faţă de diversităţile doc-trinale. în mod efectiv, heterodocşii protestantismului — Sebastian Franck, Kaspar von Schwenkfeld, Valentin Weigel, Sebastian Cas-telJio, ca să citām doar cîteva nume — împing pînă aici primele intuiţii luterane. Cit despre Luther, care la debutul carierei sale se află într-o inconfortabilă poziţie defensivă, el pledează mai întîi toleranţa faţă de eretici, păstrînd totuşi intactă noţiunea de erezie.

„. . . Dacă vrei să stîrpeşii erezia, scria el în 1523, trebuie sa ştii cum trebuie făcut ca s-o smulgi întîi şi-ntîi din inimă şi să-i faci pe oameni să se rupă de ea printr-un imbold adîno al voinţei. Cu de-a sila n-ai să-i vii de hac, ci abia că ai s-o înţele-neşti . . . Căci şi de i-ai arde, folosind forţa, pe toţi evreii şi ereticii, tot n-ai îndupleca şi nici n-ai converti pe vreunul prin acest mijloc44."

Dar iată că după violenţele lui Th. Miinzer şi ale războaielor ţărăneşti şi în timp ce principii şi oraşele aderă în număr mare la Reformă, Luther schimbă tonul, în virtutea unei logici contrare celei dintîi: protestantismul înseamnă întoarcere la Scriptură, excludere a „noutăţilor" -— a

„superstiţiilor" romane ca şi a „sacramentarismului" lui Zwingli. Invers, „răutatea lumii"; |se manifestă deopotrivă prin „idolatrie şi erezie45". Statul nu trebuie să tolereze aceste aberaţii satanice. Reformatorul judecă aşadar necesară intervenţia autorităţii civile pentru a curma „nelegiuiri", precum mesa romană. Sub ameninţare, consiliul canonicilor bisericii colegiale din Wittenberg trebuie să înceteze, o dată cu Crăciunul din 1524, oficierea mesei romane. Doi ani mai tîr-ziu, Luther îi scrie noului Principe Elector de Saxa, Johann: „In unul şi acelaşi loc, nu trebuie să existe decît un singur fel de predi-caţie". în 1527, îi cere Electorului să organi-

zeze „vizite ecleziastice" pe teritoriul său. De acum înainte, în statele luterane Statul va controla organizarea Bisericii, va zdrobi devierile religioase, va veghea asupra modului cum se predică Evanghelia. „Misticii spiritualişti germani", dezamăgiţi de Luther, au astfel condiţii prielnice pentru a-i reproşa, într-un glas cu ceilalţi reformatori ai epocii, că a substituit papalităţii romane „o nouă papalitate", un „papă de hîrtie" (adică Biblia46). După Schwenckfeld, Luther „ne-a scos din Egipt şi, trecînd Marea Roşie, ne-a adus în deşert lăsîndu-ne să rătăcim acolo la întîm-plare şi străduindu-se să ne convingă că am şi ajuns în Ţara Făgăduinţei47". Ceva mai tîrziu, Weigel îi reproşează „papei de la Wit-tenberg" că a organizat o nouă robie şi că-i asupreşte pe mistici48.
Executarea la Geneva a antitrinitarului* Miguel Şervet (1553) şi polemicile care opun atunci unele spirite irenice, precum Castellio, apărătorilor ortodoxiei reformate (Calvin, Th. de Beze etc.) dau măsura fricii de erezie resimţite de aceştia din urmă.
Castellio scrisese, încă din 1551, în prefaţa traducerii latine a Bibliei: „Oh, ce vremuri trăim! . .. Vom fi sîngeroşi şi crunţi din dăruire întru Cristos, carele, ca să curme vărsarea de sînge omenesc, şi 1-a vărsat pe al său. Vom smulge neghina, din dăruire întru Cristos, carele, pentru ca grîul să nu fie smuls, a îngăduit neghinei să crească pînă la seceriş49".
în Tratatul despre eretici, Castellio relativizează noţiunea de erezie:
„Vedem că dintre toate sectele (astăzi fără de număr), aproape că nu-i una care să nu le socotească pe celelalte eretice: în aşa fel
• Contestatar al dogmei Sfintei Treimi, potrivit căreia Dumnezeu unic coexistă consubstanţial şi eo-etern în Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh. (N. tr.).

că, dacă în această cetate sau regiune treci drept un adevărat credincios, în cea învecinată poţi trece drept eretic50."
In concluzie, „socotim eretici pe toţi cei care nu împărtăşesc opinia noastră". Acestor declaraţii tolerante, care pulverizează şi subiecti-vizează erezia, le răspund afirmaţiile peremptorii ale lui Calvin şi ale Th. de Beze care, dimpotrivă, îi menţin statutul „obiectiv" şi se bizuie pe stat pentru respectarea lui. La cîteva luni după execuţia lui Şervet, Calvin publică o înfricoşătoare Declaraţie pentru păstrarea credinţei celei adevărate în care citim:
„Preamilostivii noştri, care cu atîta plăcere lasă ereziile nepedepsite ... ar vrea, de teamă ca Biserica Domnului să nu fie ponegrită pentru prea marea ei asprime, să se îngăduie răspîndirea tuturor rătăcirilor .. . Or Dumnezeu nu vrea nicidecum să fie cruţate nici oraşele nici popoarele, ci chiar să şteargă pînă şi zidurile de pe faţa pă-mîntului şi să stîrpească amintirea locuitorilor, şi să despoaie toate cele în semn de neîmpăcată ură, de teamă ca molima să nu se răspîndească mai departe51."
După Th. de Beze, care, tot în 1554, polemizează cu Castellio în legătură cu Şervet, erezia este „cea mai mare şi mai revoltătoare" crimă şi a îngădui ca „lupii" „să prăpădească toată turma lui Isus Cristos" este o cruzime fără de margini. Ereticii, sunt „monştri deghizaţi în oameni". In consecinţă, acţiunea braţului secular se impune:

„Tirania este un rău mai mic decît îngăduinţa ca fiecare să facă de capul lui şi-i mai bine să ai un tiran, chiar şi foarte crud, decît să fii lipsit de un principe, sau să ai unul sub care fiecăruia să-i fie îngăduit să facă tot ce vrea. . . Cei care nu vor ca magistratul să se amestece în treburile religiei, şi mai cu seamă să-i pedepsească pe eretici, dispreţuiesc Cuvîntul răs-

picat al Domnului... şi uneltesc întru ruina şi distrugerea deplină a Bisericii52."
Altfel, în secolele XVI şi XVII, puterea refor-!: mată reacţionează faţă de deviaţionismul doc-M trinal întocmai ca şi puterea catolică. Şi unaf' şi cealaltă văd într-însul primejdia supremă ce trebuie distrusă prin foc şi sabie. în această privinţă, tonul lui Roberto Bellarmino (1542— 1621) nu se deosebeşte de cel pe oare l-ar fi putut folosi şi Calvin:
„Această libertate de a crede este ucigătoare pentru Biserică; ea îi distruge unitatea care purcede din unitatea credinţei. i Principii nu trebuie în nici un chip să în-'' cuviinţeze această libertate dacă vor să fie 1'~ credincioşi îndatoririi lor53."
Deosebirile teologice de o parte şi de alta a barierei confesionale au ascuns vreme îndelungată similitudinea acestor comportamente. Iar în spatele acestei similitudini, se ascundea o frică unică: cea resimţită de o putere poli-tico-religioasă tot mai îngrijorată de orice fel de diversităţi. Iată de ce de acum încolo este inutil să insistăm îndelung asupra persecuţiilor la care au fost supuşi catolicii (şi ana-baptiştii) în majoritatea ţărilor protestante: ele au fost simetrice cu cele care se abăteau asupra reformaţilor din regiunile, rămase credincioase Romei. Un text din 1574 — tot de Th. de Beze — va ilustra această teorie şi această practică a intoleranţei, atît de obişnuite în epocă:
Principele „trebuie să alcătuiască şi să impună edicte bine chibzuite împotriva celor care, fie şi din pură încăpăţînare, se vor îndîrji să se împotrivească statornicirii religiei celei adevărate, aşa cum vedem că s-a făcut în zilele noastre în Anglia, Danemarca, Suedia, Scoţia, o bună parte din Germania şi Elveţia, împotriva papalităţii, anabaptiştilor şi altor eretici54."

3. O civilizaţie a blasfemiei.
Această luptă necruţătoare împotriva unor duşmani clar identificaţi nu poate fi desprinsă de cea condusă în acelaşi timp împotriva unui întreg ansamblu de comportamente considerate condamnabile, suspecte sau îngrijorătoare. Autorităţile civile şi religioase au decis să disciplineze o societate recalcitrantă care li s-a părut că trăieşte la marginea normelor proclamate. Existenţa trăită li se părea prea deosebită de cea prescrisă55. între cele două se căsca o prăpastie ce trebuia neapărat umplută. C. Ginzburg, după M. Bahtin, consideră că, pînă la Rabelais şi Bruegel, circulaţia între cultura elitelor şi cultura maselor s-a desfăşurat în ambele sensuri. Ulterior, s-a produs o ruptură care a pus capăt unor schimburi subterane fecunde.
„Perioada următoare, scrie el, a fost, dimpotrivă, marcată fie de o deosebire tot mai rigidă între cultura claselor dominante şi cea a meşteşugarilor şi ţăranilor, fie de o îndoctrinare în sens unic a maselor populare. Cezura cronologică între cele două perioade poate fi situată în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, ceea ce constituie o semnificativă coincidenţă cu adîncirea diferenţelor sociale sub presiunea creşterii preţurilor56."
Integrez aici această explicaţie — fără a mi-o însuşi totuşi în întregime — întrucît ea subliniază, aşa cum fac şi eu însumi, voinţa nouă şi crescîndă de aculturaţie care a preocupat elitele. A fost într-adevăr vorba de o „normalizare" în sensul că s-a urmărit introducerea cu mînă forte, în cadrul religios şi moral al unei creştinătăţi austere, a unor populaţii prea adesea refractare la această ordine riguroasă.
Revelatoare pentru această „normalizare", 357 vigilentă, pare a fi lupta împotriva blasfemii-

lor. E un subiect în curs de studiu57 la care nu vreau să mă refer aici decît în treacăt, numai pentru a-i marca importanţa într-un context istoric precis. Numeroase documente

— scrisori de graţiere, edicte, procese în faţa tribunalelor laice şi ecleziastice, manuale ale confesorului, lucrări de cazuistică etc. — do vedesc că la începutul Timpurilor moderne europenii înjurau şi blestemau la tot pasul. Pe de altă parte, contemporanii — să ne amin tim de un text al lui J. Bodin citat mai sus58
— erau încredinţaţi că acest păcat devine tot mai frecvent. Într-o epocă de mare instabili tate psihică, indivizii treceau în mod constant, in relaţiile cu ceilalţi, de la o extremă la alta şi de la violenţă la căinţă59. De aici probabil promptitudinea cu care în clipele de mînie renegau pe Dumnezeu, Fecioara şi Sfinţii. Dar ne putem întreba de asemenea, contrar unei opinii comune exprimate la o distanţă de două secole de Montesquieu, Huizinga şi S. Bon-net60, dacă înjurăturile şi blasfemiile nu ex primau cumva o creştinare superficială, o simpatie pentru erezie, şi chiar o adeziune as cunsă la ateism. Oricum, aşa simţeau autorii marii ordonanţe engleze din 1648 împotriva blasfemiilor. Intenţia lor era aceea de a-i iden tifica şi pedepsi pe cei care negau nemurirea sufletului, puneau la îndoială Scriptura, se le- * pădau de Cristos şi de Sfîntul Duh, recuzînd J pînă şi existenţa lui Dumnezeu61. Autorităţile Europei de atunci au reperat toate aceste pri mejdii conjugate în spatele cuvintelor inju rioase la adresa religiei, susceptibile totodată să constituie şi un grav indiciu de vrăjitorie: ele semnificau o deviere împotriva căreia Biserica şi Statul deopotrivă trebuiau să ocrotească societatea, fie şi numai de teama răzbunării în perspectivă a unui Dumnezeu mî-niat.
,*9 Astfel, o lege din ianuarie 1416, promul--lijigată în Portugalia de João I, afirmă eă: 358

„De la un timp încoace unii oameni, împovăraţi de păcatele lor, au căzut şi cad în păcatul foarte grav al ereziei, spunînd, crezînd şi rostind lucruri potrivnice Domnului Nostru Dumnezeu şi sfintei mame Biserica, fără teamă de grelele pedepse veşnice şi vremelnice prevăzute de dreptul comun

şi de legile noastre". Unsprezece ani mai tîrziu, regele revine asupra necesităţii pedepsirii aspre a blasfematorilor, întrucît ei atrag asupra lumii „foamete", „ciumă" şi „cutremure de pămînt62".
In Franţa, Ludovic cel Sfînt acţionase necruţător la timpul său împotriva blasfematorilor. Legislaţia sa a fost apoi reluată periodic, în special sub Ludovic al XlV-lea (1666), dar cu o insistenţă semnificativă la sfîrşitul secolului al XV-lea şi în cursul celui de al XVI-lea în texte semnate succesiv de Carol al Vll-lea (1460), Carol al VIII-lea (1490), Ludovic al XIMea (1510) şi Prancisc I (1524, 1535 şi 1544). Considerîndu-se că atentează la maiestatea divină, cuvintele blasfematorii au fost I pedepsite — în Franţa şi aiurea — cu amenzi din ce în ce mai grele pe măsură ce se înnoiau recidivele şi cu pedepse corporale (putînd merge pînă la tăierea limbii), cînd vinovatul persevera în comportamentele sale sacrilege63.
Cazuişti şi confesori din secolele XVI— XVII au conchis unanim că cele două mari păcate făptuite cel mai des de contemporanii lor sunt desfrâul şi blasfemia (furtul fiind şi el desigur foarte răspîndit, dar nu atît de grav). Aceasta era convingerea care domnea în Spania lui Carol Quiatul şi a lui Filip al II-lea. Catalogul — incomplet — al tribunalului Inchiziţiei din Toledo, ne informează B. Ben-nassar, recunoaşte 644 de procese pentru blasfemii numai în secolul al XVI-lea, cu 600 de condamnări. Dar este limpede că mulţi blas-fematori nu erau deferiţi justiţiei, din lipsă de 3S9 martori care să-i denunţe64.

Revelator cu privire la severitatea cu care autorităţile civile reprimau blasfemia, este cazul veneţian. La 29 august 1500, scrisori primite la Veneţia anunţă că turcii au ocupat > oraşul Methoni, din Peloponez. Imediat se a- f doptă o lege agravînd pedepsele împotriva ţ blasfematorilor şi a sodomiţilor. In august '<. 1537, este asediată insula Corfu; în septembrie, insula Monemvasia se află într-o situaţie = critică. Pe 20 decembrie, Consiliul celor Zece \ înfiinţează o magistratură specială, Gli Esecu-îori contro la bestemmia. Cei vinovaţi de a-ceastă crimă vor trece de acum înainte în faţa a două tribunale: al Bisericii (Inchiziţia) şi al Statului. în februarie 1695, un cutremur zguduie Veneţia. La 10 martie se publică un nou edict împotriva blasfematorilor. Se dovedeşte astfel că pentru diriguitori, blestemul este mai mult decît o reacţie de mînie. Sfidare a lui Dumnezeu, ea atrage dreapta lui răzbunare asupra colectivităţii. La Veneţia ca şi la Modena, procesele intentate blasfematorilor par să fi fost numeroase mai ales la mijlocul secolului al XVI-lea şi la mijlocul celui de al XVII-lea, tocmai în momentul de apogeu al reformei catolice. La Modena, care a păstrat o bogată documentaţie pe această temă, cotitura se situează către 1570. înainte, Inchiziţia locală se ocupa prea puţin de blasfemii. După această dată, şi timp de un secol, ele apar în fruntea capetelor de acuzaţie.
Delictele, precum şi legile şi organele de represiune enumerate mai sus, ne-au fost furnizate mai cu seamă de ţările catolice. Dar blasfemia a făcut aceleaşi ravagii şi pe pă-mînt protestant, unde a fost urmărită judiciar cu aceeaşi vigoare. Calvin încearcă să impună la Geneva o legislaţie împotriva blasfematorilor şi a „preacurvarilor". E nevoit, totuşi, să accepte compromisuri cu autorităţile locale65. în Germania, pastorii şi teologii luterani din secolul al XVI-lea au încercat sentimentul — analog celui resimţit în Franţa 360

de J. Bodin — că niciodată nu s-a blestemat atît de mult ca pe vremea lor.
J. Andrae scria în 1568: „Un viciu respingător, necunoscut pe vremuri la aceste proporţii s-a înrădăcinat printre noi: este blas-Semia prin care numele Domnului e luat în deşert în chipul cel mai respingător. . . Iar această hidoasă blasfemie domneşte pretutindeni: printre femei, printre bătrîni, printre tineri, pînă şi printre copii [aceeaşi reflecţie am constatat-o şi la J. Bodin] care abia de pot vorbi şi o au pe buze, lucru ce nu s-a pomenit pe vremea părinţilor noştri66."
Constatare identică, treizeci de ani mai tîrziu, din partea lui J. G. Sigwart, profesor la Tii-bingen:
„Odinioară nu auzeai blestemînd decît sol-dăţimea cea mai ticăloasă. Dar. . . astăzi [acest viciu] a ajuns atît de obişnuit că nu domneşte doar în cutare sau cutare breaslă, în cutare casă, în cutare sat, oraş sau ţară, ci aproape că a cotropit lumea întreagă. Nu înjură, numai bărbaţii ci şi

femeile; nu numai bătrînii ci şi tinerii; stă-pînul şi sluga, stăpîna şi slujnica; copilaşii care încă nu ştiu rosti rugăciunile înjură cu atîta străşnicie că uneori îi întrec şi pe cei vîrstnici în această mîrşavă iscusinţă67 ..."
Un superintendent de circumscripţie ecleziastică, A. Musculus, se aştepta în aceste condiţii la o pedepsire exemplară a Germaniei:
„Noul păcat al zilelor noastre care, de la începutul lumii şi încă pînă la ora aceasta, nu-i atît de obişnuit în celelalte ţări creştine pe cît este de răspîndit la noi, merită cu prisosinţă ca Dumnezeu să pogoare printre noi şi să ne pedepsească amarnic; nu încape îndoială că Dumnezeu va pre-
361

schimba într-o zi Germania într-un cazan clocotitor, în care vor fi aruncaţi toţi nelegiuiţii, şi aceasta întrucît stăpînirea nu va fi înăbuşit şi răzbunat înfricoşătoarea ocară adusă lui Dumnezeu prin blasfemie68."
Astfel, într-o mare parte a Europei secolului al XVI-lea, observatori îngrijoraţi au avut impresia că se confruntă cu o civilizaţie a blasfemiei şi cav vrăjitorii şi blasfematorii s-au înmulţit concomitent: indicii conjugate ale uneia şi aceleiaşi ofensive satanice şi primejdii solidare ce trebuiau neapărat combătute fără cruţare. De unde şi insistenţa oamenilor Bisericii asupra necesităţii unei aspre „poliţii religioase". Expresia este a lui Calvin, care încheia astfel Instituţia religiei creştine:
„Menirea [poliţiei] nu-i doar aceea de a se îngriji ca oamenii să mănînce şi să bea întru întreţinerea vieţii lor ... ci şi aceea de a împiedica afişarea publică şi răspîn-direa în popor a idolatriei, a blasfemiilor ce hulesc numele şi adevărul Domnului, precum şi a celorlalte abateri de la credinţă69".
Aşa se explică mai cu seamă faptul că Biserica şi Statul au repetat pretutindeni şi la nesfîrşit (deşi, aparent, cu destul de puţin succes) interdicţia jocurilor de noroc. Aceasta fără îndoială atît din cauza pierderilor băneşti pe care le puteau pricinui unor oameni nevoiaşi, cît şi a încăierărilor pe care le provocau. Dar mai ales pentru că dădeau prilej de blasfemii. Or tocmai într-asta consta marea lor primejdie.

I

4. Un proiect social.
O dată cu statornicirea temeinică a celor două reforme — protestantă şi catolică — „poliţia creştină" şi-a făcut simţită prezenţa mai apă-

sătoare ca niciodată înainte vreme, fiind totuşi limpede că marele proces de „normalizare" evocat aici, îşi începuse deja desfăşurarea progresivă în cursul unei lungi „prere-forme". Să examinăm în acest sens lupta Bisericii împotriva sărbătorilor „păgîne", alt mare capitol din acţiunea tenace şi multiformă de creştinare a vieţii cotidiene pe cale autoritară şi de înfăptuire radicală a separării necesare — necesară, desigur, în ochii elitei la putere — dintre sacru şi profan. Această acţiune, ca şi cea împotriva blasfemiei, este strîns legată de lupta împotriva vrăjitoriei şi a tuturor duşmanilor făţişi sau ascunşi ai creştinătăţii. Satan se strecurase în divertismente, le pervertise, le păgînizase, folosindu-le totodată pentru uzurparea ierarhiilor şi răsturnarea ordinii sociale. In consecinţă, se impunea anularea lor. Sărbătoarea Nebunilor* şi cea a Inocenţilor** au dispărut treptat în secolul al XVI-lea, menţinîndu-se doar ca vestigii arhaice. Pentru că cei care îndeplineau diverse roluri de parodie în aceste sărbători „profanau sacramentele şi funcţiile ecleziastice şi batjocoreau cele sfinte" — aşa se exprima în 1444 Facultatea de teologie de la Paris70.
Sărbătoarea Făcliilor, în prima duminică a păre-similor, a fost interzisă mai pretutindeni. Căci, declara un adaus din 1683 la Reglementările diocezei din Annecy, aceste „superstiţii ... nu sunt decît rămăşiţele ruşinoase ale păgînis-mului71". De asemenea, în Lombardia, Carlo Borromeo a interzis sărbătoarea numită Ca~ lendimaggio, în numele „decenţei" şi pentru faptul că dădea prilej de confuzie între sacru şi profan:

* „Fete des Fous" sau „des Ânes" (sărbătoarea Nebunilor sau a Măgarilor) — sărbători burleşti în Evul Mediu. Ritualul lor extravagant comporta farse obscene, dansuri şi ospeţe chiar in interiorul bisericilor. (N. tr.).
*' „Fete des Innocents" — sărbătoare care co-memora masacrarea pruncilor nevinovaţi de către re-863 gele Irod. (N. tr.).

„Am fost informaţi, scria austerul arhiepiscop, despre răul obicei care se practică în toată provincia Milanului în prima zi a lunii mai, cînd, la sărbătoarea sfinţilor apostoli Iacob şi Filip, oamenii taie pomi proaspăt înfloriţi şi-i poartă cu alai prin oraşe şi peste cîmpuri ca să-i împlînte pe străzi şi în faţa easelor, într-un fel de joacă şi cu o însufleţire de-a dreptul copilărească.
Am găsit că lucrul acesta are urmări rele de aşa natură că trebuie să-1 privim ca pe un izvor otrăvit şi o pepinieră a multor stricăciuni. Căci sunt acolo oameni care, ca să se ducă la această distraoţie ridicolă, nesocotesc sfînta liturghie în zi de sărbătoare şi taie cel mai adesea pomii altora, mai cu seamă de pe pămînturile sau din pădurile Bisericii, ceea ce săvîrşesc numai hoţeşte şi chiar cu sălbăticie şi prin samavolnicii şi ocări. Dintr-asta purced o sumedenie de păcate precum gîlcevile, zîzaniile, certurile, urile, duşmăniile şi câteodată încăierările şi omorurile. Aceste spectacole sunt însoţite îndeobşte de hărmălaia gloatei, care petrece, şi de larma asurzitoare a instrumentelor de război, a tobelor şi a trîmbiţelor; ceea ce : tulbură foarte sfînta liturghie şi predicile. Apoi se aştern cu toţii pe băutură, iar ne-înfrînarea aduce cu sine beţivăniile, vorbele scîrbavnice, hîrjonelile deşuchiate şi necuviincioase, stîrneşte poftele şi preacurvia şi nesfîrşite asemenea blestemăţii care necinstesc numele şi religia lui Isus Cristos.
Ordon prin urmare clerului să exorteze «cu dîrzenie» populaţiile, „înfăţişîndu-le marele păcat cu toate relele şi neajunsurile trupeşti şi sufleteşti de pe urma acestui obicei dăunător şi care ţine încă de superstiţiile păgînismului; să le îndrume să-şi petreacă ziua aceea cu fapte cuviincioase, rugăciuni şi procesiuni, să cînte imnuri şi psalmi... în loc să se îndelenicească cu a-ceste neghiobii din care fac un spectacol 36*

sădind pomii aceia pe străzi cu o revărsare de falsă bucurie şi strigăte deşucheate72".
Document exemplar şi de mare răsunet în e-pocă: aflăm într-adevăr condamnate aici rînd pe rînd toate vestigiile „păgînismului", contaminarea sacrului de către profanul cotropitor, hărmălaia, chiotele şi desfrîul caracteristice petrecilor bachice ale mulţimilor nestăpînite, glorificîndu-se totodată sărbătoarea creştină desprinsă de cele lumeşti, ordonată, meditativă şi evlavioasă care a rupt cu „stricăciunile", „deşertăciunile", „neghiobiile" şi „hîrjonelile" îndrăgite de „prostime". Să lărgim cadrul discursului nostru: între duminica religioasă aşa eum a visat-o Carlo Borromeo şi cea a puritanilor englezi erau mai multe asemănări decît deosebiri.
înţelegem astfel mai bine de ce focurile de ziua sfîntului Ion au fost privite cu ostilitate, sau cel puţin cu suspiciune, atît de autorităţile catolice cît şi de cele protestante. Calvin le-a suprimat la Geneva, considerîndu-le „nu numai [ca] o superstiţie, ei [ca] vrăjitorie curată" introdusă de diavol73. Pe pămînt catolic, episcopii care n-au îndrăznit să interzică focurile de ziua sfîntului Ion s-au străduit — precum Bossuet la Meaux — să le pună sub supravegherea strînsă a ecleziasticilor locali74, pentru a putea fi „depăgînizate".
Cu aceeaşi suspiciune din partea Bisericilor erau privite şi cTuzrwam-urile. în stadiul actual al cercetării reiese că în Franţa Vechiului Regim (inclusiv Avignon), cel puţin 24 de statute sinodale, redactate între 1321 şi 1743 îi 28 de dioceze diferite, le-au condamnat. Interdicţiile au fost repetate cu o deosebită insistenţă în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea (23 din 4275). Autori-zînd a doua căsătorie, Biserica dorea ca aceasta să nu fie contestată printr-o opinie ostilă anumitor recăsătoriri, marcate de o mare diferenţă >5 de vîrstă între soţi. într-adevăr, de teama aces-

tor charivaris, mulţi preferau concubinajul. Din ce în ce mai mult însă, au ieşit la suprafaţă alte motive de interdicţie. S-a considerat necesară suprimarea acestui prilej de „hărmălaie, zarvă şi zgomote scandaloase". „Insolenţele", „indecenţele", dezordinile cu prilejul diverselor * sărbători erau condamnate de autorităţile reli- ? gioase, catoiioe sau protestante76.

Drept consecinţă, această reglementare strictă a sărbătorilor a inclus atît căsătoriile cît şi reoăsătoririle. Dovadă, următoarele extrase din statutele sinodale citate de A. Bur-guiere:

ii

iur „Preoţii nu vor îngădui oboaiele, viorile sau alte asemenea instrumente în biserici, cu prilejul căsătoriilor" (Beauvais, 1699). „Vrem ca în dioceza noastră [căsătoria] să fie curăţată de toată pompa şi fastul ' profan obişnuite la păgîni cu acest pri-\.', lej. Ca atare, interzicem ca viitorii soţi să J; fie duşi la biserică în sunetul viorilor, fie pentru logodne, fie pentru căsătorie şi chiar să se bată clopotele la logodne, precum şi orice fel de alaiuri, jerbe de artificii şi alte asemenea ceremonii prin care răzbate duhul păgînismului". (Laon, 169677.)

Depăgînizarea şi clericalizarea sărbătorilor creştine implicau de asemenea — printre altele — purificarea cîntecelor de Crăciun, interzicerea dansului în biserică şi în cimitir, şi introducerea animalelor în sanctuare; de asemenea, se ordona suprimarea ospeţelor de breaslă, mai ales cu prilejul alegerilor de rege sau regină a breslei78 (reinage) etc. Documentele în acest sens abundă. Cîteva dintre ele vor servi drept exemplu.

„Preoţii vor pune în vedere cu grijă, ordonă Sfîntul IVancisc de Sales în 1617, ca în biserici să nu se eînte anumite colinde pline de cuvinte deochiate, profane şi potrivnice pietăţii şi respectului cuvenit Io- 34

curilor şi lucrurilor sfinte, şi nici să se adauge în psalmii care se cîntâ la solemnitatea naşterii Domnului Nostru unele cuvinte de batjocură şi hulă79."

Pe aceeaşi temă (şi de asemenea cu privire la botezuri), iată plîngerile urmate de interdicţii, ale arhiepiscopului de Avignon în 1669: „...De sărbătorile Crăciunului şi la botezuri, se întîmplă numeroase scandaluri şi necuviinţe în numita biserică [din Pujant], precum în zilele de Crăciun cînd unii cîntă colindele în bătaie de joc, ceea ce dă lumii prilej de indignare . ..; la botezuri, se bat tobele pînă-n uşa bisericii80."

Pretutindeni creşte vigilenţa cu care sunt supravegheate breslele:

„Numiţii preoţi, pun în vedere reglementările sinodale de la Rouen în 1618, vor veghea ca statutele acelor [bresle] care vor fi aprobate să fie respectate şi să nu permită nici un abuz, nici să îngăduie dansuri sau ospeţe pe socoteala breslei şi nici ca membrii ei să ţină sfat şi să pună la cale afaceri în biserică81."

Statutele sinodale din Avranches decretează în 1600: „Interzicem cu desăvîr-şire fraţilor din bresle şi tuturor celorlalte persoane să ţină consiliu sau să-şi pună la cale afacerile în biserică. Vrem ca oriee slujbă pe care o cer bisericii să nu fie făcută sau îndrumată de alt preot afară de preotul parohiei sau de altcineva din însărcinarea sau cu încuviinţarea acestuia. Interzicem ospeţele şi chefurile ce s-au făcut acolo în trecut şi întF-un cuvînt orice faptă străină cu desăvîrşire iubirii de Dumnezeu şi de aproapele, şi excomunicăm pe toţi cei care dintr-o încăpăţînare vor stărui în astfel de abuzuri. Tot ce va prisosi din colectele şi daniile fraţilor de breaslă după serviciul divin să se folosească pentru rugăciuni de pomenire a morţilor, pen-

tru repararea şi împodobirea bisericii şi pentru alte fapte cuvioase82."

Un arhiepiscop din Avignon, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, inspectîndu-şi dioceza, a remarcat un obicei deplorabil: în lunea Rusaliilor, unele bresle, sub pretextul că aduc pîine la biserică, pătrund înăuntru „în ceată şi buluc, cu tobe, flamuri, stindarde şi alte (instrumente", îngăduindu-şi „neobrăzarea de a aduce^ măgari şi alte dobitoace în numita biserică83." După o asemenea constatare, a urmat fireşte şi interdicţia. Un chestionar alcătuit în 1687 de J.-N. Colbert, vicarul arhiepiscopului de Rouen, rezumă şi simbolizează voinţa clericală de a încadra cu seve-t ritate riturile festive:

„In noaptea de Crăciun, în timpul privegherii morţilor şi cu alte prilejuri nu se petrece nimic necuviincios?" (Art. 104). „Nu intră nimeni [în biserici] cu cîini de vînă-toare, păsări şi arme de foc?" (Art. 105) „Nu joacă nimeni jocuri de noroo în cimitir?" (Art. 106) „Nu se dansează aeolo?" ; (Art. 112) „N-au loc ospeţe de breaslă fn 1 zilele de hram?" (Art. 114) „La celebrarea căsătoriilor, nu se petrece nimic eare să • încalce respectul datorat acestei taine?" (Art. 134). „Recăsătoririle nu sunt înjosite ■ cu zarvă, chiote şi îmbulzeli dezmăţate?" (Art. 13584).

Deşi în multe ţări legislaţia civilă a tolerat în continuare focurile de sfîntul Ion şi carnavalul (căruia Biserica tridentină a încercat să-i opună cele „Patruzeci de ore")*, începînd din secolul al XVI-lea puterea ecleziastică şi puterea civilă s-au susţinut totuşi reciproe,

* Rugăciunile de patruzeci de ore sunt rugăciuni făcute în timpul unor mari calamităţi sau cu prilejul jubileului (indulgenţă plenară şi generală acordată de : papă în anumite ocazii şi sărbătorite cu mult fast). (N. tr.). . .ij-

cu multă vigoare, pentru a supraveghea mai bine conduita religioasă şi morală a populaţiilor, în Franţa, de exemplu, o seamă de ordonanţe severe şi repetate, ulterioare celor de la Or-leans (1560) şi de la Blois (1579), fac din rege, mai mult deeît oricînd, protectorul Bisericii. Regalitatea se angajează total în sprijinul şi interesele religiei. Ea legiferează interzicerea îndeletnicirilor agricole şi meşteşugăreşti în zilele de duminică şi de sărbătorile legiuite, amînînd pentru ziua următoare bîlciurile şi tîrgurile. Controlează ca în timpul serviciului religios să fie închise cîrciumile; să nu se joace popiei sau cu mingea; după liturghie să nu se ţină adunări necuviincioase în piaţa bisericii sau în cimitir. Combate dansurile publice, jocurile de noroc, ospeţele breslelor, sărbătorile prea gălăgioase în cinstea diverşilor sfinţi ocrotitori, cucerniciile suspecte. Supraveghează „distracţiile primejdioase" şi cenzurează teatrul. Ii (Sprijină pe episcopii care caută să micşoreze numărul zilelor nemuncite — tot atîtea ocazii de scandaluri şi chiolhanuri. Stabileşte ordinea procesiunilor. Şi în sfîrşit, începînd de la Ludovic al XlV-lea, instituie obligativitatea unei aprobări pentru pelerinajele în străinătate, pretexte de vagabondaj, de dezordini, de scurgere în afara regatului a mîinii de lucru şi a banilor. Desigur, între reglementările de principiu şi aplicarea lor practică a existat o marjă în cadrul căreia rezistenţele populare au căutat să contracareze intenţiile puterii. Totuşi, această concordanţă perfectă între cele două legislaţii — civilă şi ecleziastică — şi conjuncţia unei centralizări agresive cu dinamismul combativ al reformelor religioase au creat în jurul populaţiilor o reţea strînsă de interdicţii, mult mai riguroasă decît în trecut.

Două texte semnificative, reţinute dintre multe altele, ne vor ajuta şi de astă dată să evocăm noua atmosferă de „ordin moral" care

s-a abătut asupra Europei în secolele XVI şi XVII. Iată mai întîi în ce termeni vorbeşte calvinistul L. Daneau despre dans. Din diatriba sa răzbate sentimentul întregului corp pastoral reformat şi ideea pe care şi-o face despre religie:

„El [dansul] incită la voluptate, ceea ce este incompatibil cu religia, căci tot ce ţine de vocaţia creştină ne îndeamnă la abstinenţă, la mortificare, iar dansurile retează toate aceste legături şi dau libertate cărnii, o descătuşează de asemenea temeri şi griji, des-chizîndu-i o cale plină de desfătări, ca să se avînte într-acolo ou aripile larg desfăcute . . .
Printre atîtea păcate adunate laolaltă în dans, răul cel mare este că bărbaţii şi femeile sunt atît de necuviincios amestecaţi acolo şi atît de vădit se dau în vileag -t destrăbălarea şi poftele trupeşti că nu în-«i cape nici o îndoială că dansul n-ar fi alta decît scornire curată de-a lui Satan85 . . ."
Al doilea document este extras din statutele sinodale ale diocezei Evreux, promulgate în 1576. Tratînd, printre altele, despre disciplina în biserică, ele cer să înceteze dezordinile ©are domnesc de obicei acolo, iar credincioşii să nu mai ocupe în cor locurile rezervate clerului. De asemenea, insistă în mod deosebit ea trei persoane de încredere să supravegheze permanent comportarea asistenţei în timpul serviciului divin:
„Biserica trebuind să fie lăcaş lui Dumnezeu şi de închinăciune şi prin urmare un loc sacru, nu putem privi fără amărăciune [episcopul este cel care vorbeşte] necuviinţa poporului care nu se poartă aici altminte-rea decît în oricare loc unde se încheie afaceri lumeşti. încredinţaţi că exortaţiile şi avertismentele n-au destulă putere asupra poporului dacă nu-i cineva în persoană care să condamne şi să combată necurmat 35

neobrăzarea lui, hotărîm precum urmează: preotul sau vicarul său (cu încuviinţarea eforilor bisericii, preoţi ai parohiei, nobili, judecători dacă se află printre ei), va alege trei persoane, una dintre preoţi, a doua din congregaţia Carităţii* — dacă există vreuna — sau din rîndurile populaţiei, a treia tot dintre credincioşi. Toţi aceştia vor fi oameni în vîrstă şi cu bună reputaţie, astfel încît ceilalţi să le respecte părul alb şi vor trebui să accepte alegerea lor în numele sfintei supuneri datorate lui Dumnezeu, episcopului şi propriului lor preot. Ei vor fi numiţi uşieri — ostiarii — ai bisericii, pe temeiul însărcinării pe care le-o impunem.
Ca atare, în zilele sărbătoreşti vor observa şi însemna numele preoţilor şi enoriaşilor lipsă de la serviciul divin, se vor interesa pentru ce lipsesc şi dacă nu cumva îşi petrec timpul prin cîrciumi, la jocuri sau cu alte ocupaţii lumeşti. în biserică, vor veghea ca fiecare să stea la locul cuvenit şi ca prostimea să nu se îmbulzească — atitudine depravată şi ambiţioasă — în stranele de lîngă altar în faţa preoţilor, în spatele cărora se cuvine să se aşeze fieştecare, după rangul potrivit calităţii şi condiţiei sale. în această privinţă, ostiarii vor avea căderea să curme, în biserică, obişnuitele neînţelegeri şi gîleevi pentru întîietate.
în afară de aceasta, ei vor observa atitudinea asistenţilor, cum se comportă ei, de la mic la mare, dacă au capul descoperit, dacă îngenunchează cînd se cuvine, dacă participă la serviciul divin cu auzul şi cu sufletul, daeă se roagă temeinic. Cu respect şi modestie, ostiarii îi vor dojeni pe contravenienţi şi-i vor readuce la datorie. Şi nu vor îngădui credincioşilor, fără

' Congregaţii cu scop de binefacere. (N. tr.).

motiv întemeiat, să iasă din biserică înainte de sfîrşitul liturghiei.
Pentru mai buna săvîrşire a acestei însărcinări, hotărîm ca rînd pe rînd cîte unul din cei trei să stea în cor, altul în afara corului şi al treilea la intrarea în biserică, pentru a-i vedea şi supraveghea pe toţi participanţii la slujbă86 .. ."
La capătul lectujrii acestor reglementări sinodale, cum să nu evoci, de cealaltă parte a frontierei confesionale, celebrele Ordonanţe ecleziastice redactate de Calvin în 1541 pentru oraşul Geneva? Celor doisprezece bătrîni din consis-toriu li se încredinţează aici misiunea „să supravegheze

viaţa fiecăruia, să-i dojenească blînd pe cei pe care [îi vor vedea] că greşesc şi duc o viaţă risipită, iar cînd va fi cazul, să înştiinţeze consistoriul. . . împuternicit să-i îndrepte frăţeşte".
Bătrînii vor fi asistaţi de aşa-numiţii „dizeniers*" însărcinaţi tocmai cu supravegherea concetăţenilor în diferitele cartiere ale oraşului, „hotărît fiind ... ca dizenierii să umble din casă în casă şi să cheme lumea la predică87". Cu cîţiva ani înainte, luteranul Ur-banus Rhegius, [Rieger], duşman neîmpăcat al anabaptiştilor, îi scrisese lui Philipp I de Hessen: „Este menirea predicatorilor să îndemne oamenii la predică cu vorba bună şi exorta-ţii; dar este menirea autorităţii civile să folosească puterea [la nevoie] spre: a-i duce la predică ori a-i păzi să nu oadă în greşeală88 . . ."
Niciodată înainte vreme obligativitatea prezenţei în biserică (compelle intrare) nu fusese aplicată în Europa occidentală şi centrală cu atîta stricteţe, şi mai ales cu metodă, ca în epoca celor două reforme religioase. Supraveghere, control sistematic, încadrare: tot atîţia
* Odinioară, un fel de responsabili avînd în sub
ordine grupuri de zece oameni sau exercitînd o func
ţie de supraveghere a unei zone delimitate dintr-un
cartier. (N. tr.). 372

termeni ce exprimă în limbajul nostru modern mijloacele folosite pentru a inculca populaţiilor de atunci un spirit creştin mai riguros, mai mult simţ moral, mai multă docilitate. To-t aşa, trebuie să legăm de ansamblul măsurilor evocate mai sus pe cele tinzînd să-i închidă pe nebuni şi pe săraci. Cum cercetarea recentă a luminat din plin aceste două aspecte ale unei transformări sociale şi mentale, nu vom mai reveni asupra ei în această sinteză terminală decît pentru a marca solidaritatea strînsă a comportamentelor elitiste în faţa tuturor situaţiilor „aberante" şi primejdioase.
Am arătat mai înainte, oitîndu-1 pe M. Fou-cault, că nebunia devenise, dacă nu pentru Erasm, cel puţin pentru multe spirite cultivate din vremea lui, o adevărată obsesie. Legată de ispită, de păcat, de coşmare, de moarte, nebunia a luat atunci aspectul unei primejdii publice. De aceea era necesar să fie stăpînită, prin eliminarea ei din circuit, în spatele zidurilor înalte ale aşezămintelor corecţionale. In secolul al XVTI-lea, la Paris sau la Bicetre, nebunii vor fi internaţi fie printre „săracii buni" (la Salpetriere, în cartierul Madeleine)f fie printre „săracii răi" (Correction şi Ra-chats89).
Afirmîndu-se ca nevoie de ordine, modernitatea europeană a desacralizat nebunia. In Evul Mediu, nebunul şi săracul erau un fel de pelerini ai lui Dumnezeu90. în perioada următoare au apărut ca nişte fiinţe decăzute, suspecte şi îngrijorătoare, care tulbură liniştea publică. E bine aşadar, cum a făcut M. Foucault, să nu separăm cazul săracilor de cel al nebunilor.
Odinioară imagine a lui Cristos, săracul devine începînd din secolul al XIV-lea o fiinţă care stîrneşte frica. Explozia demografică, creşterea preţurilor, pauperizarea salarială, şomajul tot mai răspîndit, acapararea pămînturilor, peregrinările militarilor acumulează în oraşe sau r3 aruncă pe drumuri contingente din ce în ce

de

s erezia. Sigur, se «ace ^
şi sâraai ,»« • d acum

mir
mira ive s
-mt,ebe de ce «c^ itudine .
Pentru ea este^o abonZU

de

r

i este

hiul
mul

şe din
in numeroase oraşe

sechestratea J nţllor. Cerj
tetnniţarea rga . sau mval

d°

it.o deci

lulul al XVi inC11

374 375 famiei

centreze pe săraci în patru cartiere ale oraşu
lui şi, de asemenea, să li se distribuie hrană.
Succesorul său, Grigore al XlII-lea, decide, în
1581, adăpostirea tuturor săracilor bolnavi sau
schilozi într-o fostă mînăstire. Dar localul nu
corespunde acestei meniri, iar confreria însărci
nată cu gestiunea lui este nepregătită în acest
scop. Copleşită de datorii, capitulează. Atunci
Sixt ăl V-lea, în stilul său metodic, ordonă con
struirea unui azil apt să primească două mii de
persoane. Săracii sunt adunaţi acolo în iulie 1587,
orice formă de cerşetorie fiind interzisă pe
străzi de la această dată. Invalizii sunt adăpostiţi
în ospiciu, tunşi chilug şi îmbrăcaţi în veşminte
cenuşii; au asigurată aici o hrană mulţumitoare.
Fetiţele învaţă să coasă; băieţii să citească, să
scrie şi să practice o meserie. Cerşetorii în tre
cere prin Roma pot beneficia de trei mese la
azil; după care trebuie să-şi caute de drum. Pe
rioadele de foamete care urmează morţii lui
Sixt al V-lea (1590) pun totuşi autorităţile în
situaţia de a nu mai putea menţine această
instituţie. ■
Dar, în acest sfîrşit de secol XVI, Amster-i damul posedă un Spinhuis („Casa unde se toar-' ce"), care adăposteşte cerşetori, prostituate şif neveste internate de bărbaţii lor pentru prea-curvie97. La Amsterdam, un Rasphuis impune* pensionarilor să răzuiască lemn de băcan*: de* unde şi numele. Formula face şcoală. în 1621,1 Bruxelles este dotat cu un Tuchthuys unde să-î' racii fac postavuri. In Franţa, primul azil general destinat internării săracilor a fost creat lâ; Lyon în 1614. Apoi o seamă de decrete regale adresate tribunalului în 1622 şi Codul Michaud din 1629 prescriu — fără prea mult succes, e drept — închiderea cerşetorilor din oraşe: ceea ce se încearcă la Paris prin crearea unui azil general, în 165698. Şase ani mai tîrziu, un edict
* Lemn exotic de culoare roşietică, din rumeguşul
căruia se obţine, prin fierbere, un colorant roşu.
(N. tr.). ■/■. .,•„.;: ' 37

ordonă înfiinţarea unui azil general în „toate oraşele şi marile burguri" ale regatului. Cea mai amplă difuzare a acestor aşezăminte va cunoaşte Franţa anilor 1680. în Anglia, la sfir-şitul secolului al XVI-lea, existau case de corecţie, fie municipale, fie de comitat, aşa-numi-tele Bridewels. O

sută de ani mai tîrzju, apar însă casele de muncă municipale, Workhouses, a căror instituire generalizată se decretează în 1722 printr-un Act al lui George I. Internarea săracilor în Workhouses nu-i obligatorie, dar cel care refuză să intre este privat de ajutoarele parohiale distribuite prin Overseers, cerşetoria rămînînd în continuare interzisă. De asemenea, „case de corecţie" (Zuchth'duser) pentru cei „fără muncă" se deschid la Hamburg în 1620, la Basel în 1667, la Breslau în 1668, la Frank-furt şi la Spandau în 1684, la Kb'nigsberg în 1691. Ele se vor înmulţi în Europa de nord în cursul secolului al XVIII-lea".

Nu-i întîmplător faptul că formula închiderii săracilor s-a născut în perioada cea mai activă a celor două reforme religioase. Desigur, aspectele igienice, politice şi economice ale acestei lupte împotriva vagabondajului sunt evidente: este vorba de asanarea oraşelor prin diminuarea vectorilor de contagiune, de reducerea trupei de instigatori potenţiali la revoltă, de remedierea şomajului, de folosirea în producţie şi „lucrări publice" a unei mîini de lucru disponibile. Dar e vorba, în şi mai mare măsură, de o operă cu implicaţie morală şi religioasă. Sărăcia decăzînd acum de la nobleţea de odinioară, iar suspiciunea faţă de săraci devenind o regulă, săracii nu mai sunt consideraţi nişte trimişi ai lui Dumnezeu „ca şi cum, scrie în 1526 Vives în De subventionem pauperum («Despre ajutorarea săracilor»), Cristos ar recunoaşte drept ai săi nişte calici atît de străini de moravurile şi viaţa de sfinţenie pe care ne-a propovăduit-o100!" Dimpotrivă, susţine un arhiepiscop din Tours în 1670, ei sunt „drojdia şi scursura so-377 cietăţii, nu atît prin mizeriile trupeşti, de care

trebuie să ne fie milă, cît prin cele spirituale care ne îngrozesc101". Trîndăvia leneşilor şi păcatele ce izvorăsc de aici atrag mînia lui Dumnezeu: s-ar putea ca el să pedepsească ţările care le tolerează. Edictul din 1656, înfiinţînd azilul general de la Paris, declară în această privinţă:

„Destrăbălarea cerşetorilor a atins culmea prin îndărătnicia nenorocită cu care se dedau la tot soiul de nelegiuiri, atrăgînd astfel blestemul lui Dumnezeu pretutindenea unde [aceste nelegiuiri] rămîn nepedepsite102."

Cu un secol în urmă, Calvin afirma că a refuza să munceşti înseamnă a-1 sfida pe Eternul părinte şi „a încerca peste măsură răbdarea şi puterea lui Dumnezeu103". Pentru trîntorii înrăiţi, casa de muncă silnică reprezintă o dreaptă şi meritată „pedeapsă", iar pentru toţi ex-cer-şetorii închişi acolo ea este un mijloc de izbăvire. De aceea nici nu se poate lipsi de .,stîlpi ai infamiei, car cane, temniţe şi carcere", aşa cum prevede articolul XII din edictul de înfiinţare a azilului general de la Paris104. în afară de aceasta, precizează regulamentul acestui azil:

„[Pensionarii azilurilor] vor fi puşi la muncă vreme cît mai îndelungată, şi la lucrările cele mai grele, pe măsura îngăduită de puterile lor şi de locurile unde se vor afla105."

Trîndăvia fiind mama tuturor viciilor, terapeuticile care o combat şi care constituie forme de educare şi de penitenţă nu pot fi niciodată abuzive. La acea Rasphuis, din Amsterdam, săracul care refuza să muncească era închis într-un beci ce se umplea încet cu apă. Nu scăpa de înec dacă nu acţiona fără întrerupere o pompă. Acest tratament era menit să-i deschidă pofta de muncă106. >

Muncilor istovitoare cu scop educativ sau salvator era important să li se adauge şi o 378

I

instruire religioasă. Săracii trebuiau aduşi $au readuşi în interiorul spaţiului creştin cu ajutorul unei cateheze intensive şi a unei existente monahale. Cerşetorii internaţi sunt constrînşi într-adevăr la o viaţă mînâstirească, ritmată de o practică riguroasă, ţelul fiind acela „de a pune ordine în hrana [lor] spirituală", cum spuneau rectorii, Carităţii* din Lyon107. Adolescenţii şi adulţii din azile învaţă catehismul sub îndrumarea unor preoţi anume însărcinaţi cu această misiune. Regulamentele precizează liturghiile, spovedirile şi împărtăşirile obligatorii şi alternanţa muncii şi a rugăciunii. Obiectivele şi metodele sunt identice şi în ţările protestante. La casa de corecţie din Hamburg (Zuchthaus), un director veghează ca „toţi cei aflaţi în casă să-şi îndeplinească îndatoririle şi să fie lămuriţi care sunt aceste îndatoriri". La Worfchouse din Plymouth, un schoolmaster „pios, sobru şi demn" prezidează rugăciunile de dimineaţă şi de seară. In zilele de sărbătoare şi în fiecare sîmbătă după amiază, el îi iniţiază pe internaţi întru cunoaşterea „elementelor fundamentale ale religiei protestante108".
S-ar putea ca în ţările catolice obiectivele religioase ale caselor de izolare să fi fost impuse cu mai multă stricteţe decît în ţările protestante. M. Foucault, care sugerează această nuanţă, citează ca argument o predică revelatoare a sfîntului Vincent de Paul, care îşi află locul şi în studiul nostru:
„Ţelul principal pentru care s-a îngăduit să retragem aici, în afara zbuciumului din lumea asta mare, unele persoane şi să le adăpostim ca pensionari în această solitudine [azilul general], nu era altul decît acela de a le depărta de robia păcatului şi de osînda veşnică, dîndu-le astfel putinţa de

* Ordin religios catolic întemeiat în secolul al XVI-lea. (NT. tr.). >-'£ '-

a se bucura de o mulţumire deplină în această viaţă, ca şi în cealaltă109..."
De fapt, în Franţa, mediile pioase şi mai ales compania Sfîntului sacrament — de care era legat Vincent de Paul — au contribuit poate mai mult decît autorităţile civile la crearea şi înmulţirea caselor de izolare. Mai mulţi membri influenţi ai companiei au lucrat la realizarea celei din Paris. In plus, secţiilor locale ale acestei soeietăţi pioase li se datorează crearea unor aziluri generale la Orleans, la Marsilia, la An-gouleme. La sfârşitul secolului, ele au sprijinit acţiunea întreprinsă de trei iezuiţi (printre care părintele Guevarre, autorul unei broşuri cu titlul Cerşetoria abolită), care au străbătut Franţa creînd aziluri generale după o metodă denumită „ă la capucine". Se organiza o misiune, se insista acolo asupra necesităţii de a-i închide pe săraci, se făceau eoleste timp de trei zile. Produsul acestei colecte permitea demarajul instituţiei, donaţii şi legate asigurînd în continuare menţinerea ei110.
Crearea azilurilor generale (unde săracii şi ne bunii trăiau deseori laolaltă), a aşa-numitelor Zuchthăuser şi Workhouses ne dezvăluie in tenţia larg cuprinzătoare de încadrare a unei societăţi eare, prin vrăjitorii, ereticii, vaga bonzii şi nebunii ei, ca şi prin sărbătorile Mpă-gîne" şi prin blasfemiile ei evada în mod con stant din normele prescrise. Un proces general de evanghelizare, de moralizare şi de unificare,

amplificat peste măsură o dată cu cele două
reforme, tinde să disciplineze de acum înainte ?
nişte populaţii care pînă atunci trăiseră în
tr-un fel de libertate „sălbatică". Această mă
sură generală, pe care am explicat-o printr-o
mare frică de ordin cultural, ne permite acum :
să înţelegem mai bine şi cauzele şi scopul vî-
nătorii de vrăjitori şi de vrăjitoare asupra că
reia trebuie să revenim o Clipă, în cadrul unei
explicaţii globale. :y. J80

Pe plan local, încetarea persecuţiei a putut fi provocată de o dezorganizare gravă a existenţei cotidiene: astfel în Luxemburg şi în episcopatul de Basel, supuse jafurilor soldăţimii în timpul Războiului de Treizeci de ani. Justiţia s-a aflat paralizată, iar locuitorii au început să se teamă mai mult de militari şi vagabonzi decît de vrăjitorie. Lumea avea o altă pricină de îngrijorare. Pe de altă parte, este posibil -— dar ne permite oare documentaţia să şi verificăm aceasta? — ca pe alocuri revoltele rurale din secolele XVI-XVII să fi servit ca derivativ al unei agresivităţi ţărăneşti care, altminteri, s-ar fi îndreptat împotriva autorilor de maleficii. Oricum, este imposibil să nu subliniem coincidenţa cronologică, la scară europeană, între timpul revoltelor şi cel al obsesiei vrăjitoriei. Cele două fenomene trimit coneomitent la aceeaşi lipsă de securitate ontologică pe care o resimte o societate ce se crede primejduită. In consecinţă, pe un plan general, şi ţinînd seama de inevitabilele cazuri particulare, mai mult sau mai puţin aberante, putem conchide că reprimare? vrăjitoriei s-a năruit atunci eînd a scăzut şi frica la diferitele niveluri sociale. Şi această calmare, dacă e s-o privim de aproape, s-a produs înainte de marile schimbări de ordin legislativ, înainte de marile ameliorări medicale, înainte de triumful ştiinţei. Simplifi-eînd desigur, dar cu grija de a nu lua în considerare numai populaţia rurală sau numai elita urbană, am putea spune că persecuţia s-a domolit atunci cînd ţăranul s-a temut mai puţin de vrăjitor, iar oamenii puterii de Satan, amîn-două aceste spaime slăbind mai mult sau mai puţin concomitent.
La nivel ţărănesc, stabilizarea preţurilor după iureşul din secolul al XVI-lea şi stagnarea demografică din secolul al XVII-lea au adus desigur o relativă uşurare materială. Dar în acelaşi timp au intrat în joc efectele sesu-rizante ale unei mai stricte încadrări exerci- tate de Biserică şi de Stat. „Ordinea morală",

oricît de coercitivă ar fi fost, a diminuat probabil tensiunile în interiorul satelor şi a reprimat tendinţele deviaţioniste. Locuitorul de la ţară (şi, cu atît mai mult, cel de la oraş) trebuie să se fi simţit mai protejat, mai ocrotit decît înainte vreme. Ipoteza mea este aşadar că un control mai strict al vieţii cotidiene, exercitat de un stat mai bine înarmat şi de o religie mai autoritară, au diminuat într-o oarecare măsură teama de maleficii. Incepînd de prin 1650, aculturaţia intensivă condusă de cele două reforme, fiecare pe terenul ei, obţinuse deja efecte simţitoare. Cultul se modificase şi se spiritualizase, rugăciunea se intensificase, pastorii erau mai respectaţi şi mai respectabili. Satan bătuse în retragere; puterea sa şi cea a pretinşilor săi adepţi se dezagregase. Pe pămînt catolic ca şi pe pămînt protestant, preotul devenise într-o mai mare măsură decît pe vremuri un îndrumător al populaţiei. Vrăjitorii şi prezicătorii au fost marginalizaţi.
In acelaşi timp, cultura diriguitoare se de-contracta. Cu Montaigne şi Malebranche, ea inaugura critica imaginaţiei. Unii medici descriau melancolia, posedările de către diavol şi obsesiile demoniace ca maladii mentale111. O dată cu Galilei şi Descartes, progresează ideea că lumea ascultă de legi

raţionale112. R. Mandrou şi K. Thomas au desigur dreptate cînd pun accentul pe această transformare treptată a utilajului mental în mediile luminate. Dar la aceasta s-au adăugat şi alte elemente care au determinat replierea fricii de diavol cît şi de o cultură sălbatică şi primejdioasă. Sfîrşitul atît de temut al lumii tot nu sosea. Pericolul turcesc se atenua. La capătul unor războaie istovitoare şi prin forţa lucrurilor, lumea se obişnuia cu ereticii şi, ohiar dacă aceştia erau combătuţi în continuare în interiorul frontierelor, cu cei din exterior se stabileau relaţii diplomatice şi chiar alianţe. In general, lumea a obosit tot căutîndu-i pe duşmanii lui Dumnezeu: arcurile prea încordate sfîrşesc prin a se uza.

a

După 1650, cele două reforme şi-au pierdut suflul şi-şi puteau îngădui de acum înainte o alură de croazieră. In cercurile suspuse se ştia că autorităţile civile şi religioase stăpînesc situaţia mai bine ca odinioară. Sub influenţa catehezei, „păgînismul" era constrîns să bată în retragere. în fine, o cultură, care în epoca umanismului se simţise vulnerabilă şi ambiguă, îşi consolida acum structura şi fundamentul datorită colegiilor care îi asigurau, deopotrivă, un filtru ideologic şi difuzarea. Nu mai trebuia să se teamă de asaltul forţelor necontrolate. Satan nu era negat, dar, treptat, ajungea să fie stăpînit.

Nu-i aşadar cîtuşi de puţin surprinzător dacă în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, teama de Judecata de apoi şi de turci, procesele de vrăjitorie, războaiele religioase, antiiudais-mul s-au epuizat simultan: o eroare parţială se strecurase în diagnostic şi frica fusese mai mare decît ameninţarea. Ofensiva generalizată a Duşmanului, preludiu la sfîrşitul veacurilor, nu se produsese şi nimeni nu mai putea spune cînd va avea loc. O cetate, care se crezuse asediată, se demobiliza.

ii ii

An

NOTE

CAPITOLUL VI

1. Ed. POGNON, L'An miile, Paris, 1947, p. XIV.
2. G. DUBY, L'An mii, Paris, 1967, p. 9. Gf. şi P. RICHE, .,Le mythe des terreurs de l'an mii", în Les Terreurs de Van 2000, Paris, 1976, p. 21—29.
3. L. GRODECKI, .-., Le Siecle de l'an mii, Paris, 1973, p. 214.
4. Ibid., p. 192—194.
5. Poesie laiine chrtlienne du Moyen Age (III-©—XV-e siecle) texte culese, traduse şi consemnate de H. SPITZMULLER, Tournai, 1971, p. 15, 23, 391, 447, 563.
6. Fr. RAPP, Râforme el Reformation â Strasbourg. Eglise el sociale dans le diocese de Slrasbourg, Paris, 1974. p. 160.
7. .1. HUIZINGA, Le Declin du Moyen Age, 1967, p. 34.
8. E. MALE, L'Art religieux de la fin du Moyen Age en France,

1925, p. 440.
9. E. DELARUELLE,..., L'Egliseau lempsdu Grand Schisme, Tournai, 1964, II, p. 827.

10. Dans l'atlente de Dieu, Paris, 1973, p. 56. Din această carte am împrumutat titlul? capitolului.
11. Prefaţă la H. 1NSTITORIS şi J. SPRENGER, Le Marteau ..., p. 59.
12. Rezum mai jos nota 26 despre cartea XX din Cetatea lui Dumnezeu inCEuvres de sainl Augustin (ed. Bardy, trad. franc. Combes), Descl6e de Brouwer, 1960, t. XXXVII, p. 768—770.
13. Cf. cap. 5.
14. Br. W. BALL, A Great Expeclation, Leyde, 1975. mai ales p. 2—3, 160—177.
15. Cf. articolul lui J. Seguy, „Les non-conformismes religieux", în l'Hisloire des religions, Pleiade, II, p. 1229—1303.
16. Cf. mai sus, cap. 4.
17. Rapel util al acestor texte în J. FOURNEE, Le Jugement dernier d'apres le vilrail de Coutances, Paris, 1964, p. 29—58. 384

18. B. AUBENAS şi R. RICARD, L'Eglise el la Renaissance, Paris-Tournai, 1951, p. 364.
19. J. FOURNEE, Le Jugement dernier..., p. 166—167.
20. Pentru totcepriveştemilenarismulportughez şipărintele Vieira, cf. R. CANTEL, Prophclisme et messianisme dans l'CEuvre d'A. Viera, Paris, 1960. Cele două lucrări principale ale lui Viera sunt Hisloria do fuiuro şi Clauis prophetarum.
21. Trupul regelui Sebastian a fost regăsit la Rabat în 1957.
22. CANTEL, Prophetisme ..., p. 101.
23. Ibid., p. 146.
24. Despre importanţa acordată profeţiilor lui Daniel în Germania sec. XVI, cf. J. LEBEAU, Salvator mundi, I, p. 525—534.
25. Br. W. BALL, A Greal Expeclaiion, p. 29—30, 38—39,

şi 97.
26. D. WEINSTEIN, Savonarole et Florence; prophitie et patriotisme ă la Renaissance, Paris, 1973.

27. Ibid., p. 86.
28. Ibid., p. 89.
29. Ibid., p. 101 .
30. Citat în Ibid., p. 148—150, Prediche sopra Aggeo, dec. 1494.
31. M. MAHN-LOT, Christophe Colomb, Paris, 1960, i>, 150. în legătură cu aspectele eschatologice ale descoperirii şi ale misiunilor In America, cf. R. RICHARD, La „Conquite spirituelle" du Mexique, Paris, 1933. M. BATAILLON, „Nouveau Monde et fin du monde", în l'Education naţionale, dec. 1952, nr. 32; „Evangelisme et millenarisme au Nouveau Monde", în Courants religieux et humanisme ă la fin du XV-e et au debut du XVI-esiecle, Paris, 1959 ; P. L. PHELAN, The Millenium Kingdom of the Franciscans in the New World, Berkeley, 1956: J. LAFAYE, Quetzalcoatl et Guadalupe. Eschalologie et histoire du Mexique, Lille, 1972, I, p. 135—190; „Le Messie dans le monde iberique". în Melanges de la Casa de Velăzquez, VII, 1971, p. 164—183.
33. Cf. M. BATAILLON şi A. SAINT-LU, Las Casas et la defense des Indiens, Paris, 1971, în special p. 41 şi 262.
33. M. LUTHER, Propos de table, ed. G. Brunot, Paris, 1844, p. 276—279.
34. Ibid., p. 274—275.
35. H. BULLINGER, Cent Sermons sur l'Apocalypse de Jesus-Christ, ed. Jean Crespin, Geneve, 1558, prefaţă.
36. Citat în D. KORN, Das Thema des jungslen Tages in der dcutschen Literalur des 17 Jahrhunderts, Tubingen, 1957, p. 16.
37. Ibid., p. 26—27.
38. Citat în Br. W. BALL, A Great Expecialion, p. 28—29. R. BAXTER, The Saints ... Rest, p. 837 şi 791.
39. Citat în ibid.; R. SIBBES, The Brides Longing for her Bridegroomes Second Corning, 1638, p. 34.

■S0. Respectiv I Ioan II, 18 şi Pavel, epistolă către tesalo-15 niceni, II, 3—4.

au temps du Grand
41. Cf. A. CHASTEL, „L'Apocalypse en 1500", in Biblio-
Iheque d'humanisme el Renaissance, t. XIV (Melanges A.
Renaudet), 1952, p. 124—140.
42. J. CHOCHEYRAS, Le Theâtre religieux en Savoie au
XVI-e silele, Geneve, 1971, p. 24.
43. G. DUBY, L'An mii, p. 10
44. E. DELARUELLE ..., L'Eglise
Schisme .... II, p. 640.
45. J. PREUSS, Dte Vorstellungen vom Anticltrist imspăleren
Miltelalter, Leipzig, 1906, p. 28.
4G. J. JANSSEN, La Civilisalion en Allemagne ..., VI, p. 230—231„
47. D. KORN, Das Thema ..., p. 64.
48. L'Altesa dell'elă nuova nella spirilualilă della fine del
Medioevo, Todi, 1962, comunicarea lui E. DELARUELLE,
p. 53. Republicare în E. DELARUELLE, La Pieli populain
au Moyen Age, Torino, 1975. ţ
49. J. JANSSENL, a Civilisalion en Allemagne .... VI, p|
231—232. i
50. L. FEBVRE şi H.-J. MARTIN, L'Apparition du livrai
Paris, 1958, p. 181. ;t
51. E. MALE, L'Art religieux de la fin du Moyen Age ..., pj1
442—443.
52. L. FEBVRE şi H.-J. MARTIN, L'Apparilion du livre,
p. 381—382.
53. H. ZAHRNT, Dans l'attente de Dieu, p. 56—57.
54. R. GARCIA-VILLOSLADA, Raices historicas del lutera-
nismo, Madrid, 1969, p. 236.
55. D. KORN, Das Thema..., p. 57.
56. E.-L. EISENSTEIN, „Lavenement de l'imprimerie et
la Reforme", in Annales, E.S.C., nov.—dec. 1971, p. 1355,
corectat de R. GARCIA-VILLOSLADA, Raices..., p. 286»
57. E. MALE, L'Art religieux de la fin du Moyen Age ...Ic.

p. 444.jt-
58. Ibid., p. 448.)
59. Ibld., p. 156. 5-
60. H. WOLFFLIN, Die Kunst Albrecht Diirers, Mimchen». 1905, p. 45. ,■ ■
61. J. LEBEAU, Salvator mundi..., I, p. 475. Despreaştep-tările apocaliptice în epoca Renaşterii, v. şi importanta lucrarea lui Cl.-G. DUBOIS, La Conception de l'hisloire de France au XVI-e siecle (1560—1610), Paris, 1977, p. 387—583.
62. G. FRANCASTEL, „UnepeintureanliUrttiqueă Venise?", in Annales, E.S.C., janv.—fev. 1965, p. 16.
63. Ibid., id.
64. Ph. BRAUNSTEIN, „Artistes allemands et flamands ă la fin du Moyen Age", în Annales E.S.C., janv.—fev. 1970, p. 228.
65. P. de VOOGHT, L'Hirtsie de Jean Hus, Louvain, 1960, p. 24—29.
66. Ibid., p. 347.
67. Ibld., p. 346.
68. Ibld., p. 78—79. 386

69. E. DELARUELLE, L'Eglisc au temps du Grand Schis me..., II, p. 642.
70. Opera omnia, Veneţia, 1745, III, p. 138.
71. Aceste informaţii şi cele următoare în FAGES, Histoire de saint Vincent Fcrrier, 2 voi., Louvain-Paris, 1901: I, p. 320—335.
72. Ibid., p. 311—312.
73. Ibid., p. 324.
74. L. POLIAKOV, Hisloire de L'Anlisemitisme, 2 voi., Paris, 1961: II, p. 166.
75. Ibid., p. 173.
7G. în Anglia secolului al XVII-lea constatăm o concomitentă (şi fără îndoială o interacţiune) între aşteptări apocaliptice creştine şi mesianism iudaic: Br. W. BALL, A Great Expeclalion, p. 178—179.
77. Cf. D. WEINSTEIN, Savonarole etFlorencc, p. 343— 345.

Acest tablou se află la Fogg Museum of Art, Universitatea Harvard.
78. Ibid., p. 261—364.
79. Citat în ibid., p. 356.
80. D. CANTIMORI, Eretici ilaliani del Cinquecenlo,FiTenze, 1967, p. 11.
81. R. GARCIA-VILLOSLADA, Raiccs ..., p. 235.
82. Luthers Werke (ed. Weimar), VI, p. 454.

83. Ibid., XI, 2, p. 380, Cf. J. LEBEAU, Salvator mundi..., I, p. 527—528.
84. Ibid.; Deutsche Bibel, VII, p. 416.
85. M. LUTHER, Propos de table, p. 275—276.
86. Ibid., p. 276. Cf. mai general asupra acestei probleme W. PEUCKERT, Die Grosse Wende; das apokalyptische Saeculum und Luther, Hamburg, 1949.
87. J. JANSSEN, L'Allemagne et la Reforme, VI, p. 394.
88. Ibid., p. 395.
89. Cf. J. LEBEAU, Salvator mundi, I, p. 528—529, şi II, p. 846—847.
90. T rois Livres des quatre empires souverains ..., Geneve,1557, p. 114. Citat în Cl.-G. DUBOIS, La Conception ..., p. 439.
91. Cl.-G. DUBOIS, La Conceplion,..., p. 425:
92. Epîtres et Evangiles pour les cinquante et deux sepmaines de Van (1523): „Septieme dimanche apres la Pentcoste." Cf. J. BOISSET, „Les Epîtres et Evangiles pour les cinqnante et deux sepmaines de Pan par Lefevre Etaples", în Platon et Arislote ă la Renaissance, Paris, 1976, p. 85.
93. J. CALVIN, Sermons sur les deux epistres de sainct Paul ă Timothee, et sur l'epistre ă Tite, Geneve, 1563, p. 502—503.
94. Christianismi restilutio, retip. la Nilrnberg în 1791 a ediţiei de la Vicna din 1553, II, cap. I, p. 388—410, „De orbis pcrdilione".
95. Lucrare publicată la Geneva in 1550. Aici, p. 203—207, Viret ii îndeamnă pe creştini să se lepede de orice preocu

pare pămintească. „Monde â l'empire" înseamnă „lume care
seînrăieste". Cf. Cl.-G. DUBOIS, La Conception .... p. 443—
387 465.   '   - ■■-•

IrlS
I II Ml

96.   Deux Sermons de la fin da siecle et dujugemenl ă oenir de
.V.S.J.Ch., Geneve (Crespin), 1557, p. 38.
97.   A. CHASTEL, „L'Apocalypse de 1500 ...", p. 131—136.
38. M. BATAILLON, Erasme et l'Espagne ..., mai ales p.
(>8—69.
99.   R. ROUSSAT, Livre de l'estat et mutaiion des temps prou-
nant par authoritez de l'Ecrilure et par raisons aslrologales
la fin du monde estre prochaine, Lyon, 1550, p. 86.
100.   G. PUELLI-MAESTRELLI, Un grand prelat en Russie
au XV-e siecle: Gennadij, archeveque de Novgorod, Vincennes,
1970, p. 66.
101.   A. PARIS, (Eavres, II, p. VIl-e. în Catecismo cristiana ■
(1558), Carranza se întristează consta tînd că sifilisul, trimis ';
de Dumnezeu pentru a-i pedepsi pe vicioşi, nu mai provoacă. |
nici teamă nici dezgust.
102.   D. DU MONT, Corps universel dtplomatique du drolt[
des gens ..., Amsterdam, 1728, V, partea I, p. 3j£—41.
103.   Fr. ISAMBERT, Recueil des anciennCs lois francaises,
Paris,   1829,   XIV,   p.   135.
104.   J. BODIN, Demonomanie des sorciers, Paris, 1580, p.
12 r\
105.   H. INSTITORIS şi J. SPRENGER, Le Marteau des sor-
cUres, p. 260.
10G. E. FORSYTH, La Tragedie francaise de Jodelle ă Cor-nei(fe(1553—1660), Le theme de la vengeance, Paris, 1962, p. 250. Cf. şi J. TRENEL, L'Element biblique dans Vceuvre poiiique d'Agrippa d'Aubigne, Paris, 1904, maialesp. 33—36.
107.   Ed. din 1961, Paris, p. 23.
108.   A. d'AUBIGNE, Les Tragiques, VI, versurilelO75—1079.
109.   Ibid., versurile 1129—1130.

110. Ibid., versurile 1131—1132.
111. E. DESCHAMPS, CEuvres completes, VII, p. 114—115.
balada MCCXL.
112. M. LUTHER, Exhorlalion ă la priere contre le Turc,
ed. Labor et Fides, Geneve, 1957 şi urm., VII, p. 276.
113. Contribuţia lui W. FRUHOFF la lucrarea Prophetes
et sorciers aux Pays-Bas (in curs de apariţie).
114. E. PANOFSKY, Essaisd'iconologie, Paris, 1967, p. 115—
130.
115. GERSON, De distinctione verarum visionum a falsis;
Opera, I, p. 411, Cf. J. HUIZINGA, Le Mec lin ..., p. 202.
116. P. VIRET, ic Monde ă l'emptre ..., p. 207.
117. Citat în E. DELARUELLE, L'Egliseaa temps duGrand
Schisme, II, p. 894—895.
118. Traicle de la cognoissance de Dieu, Paris, 1625, p. 59—
60. Cf., ca şi pentru textul următor, Fr. LAPLANCHE,
Religion, cullure et societe dans le discours apologetique de la
thiologie reformee en France au XVII-e siecle (1576—1670),
teză de doctorat („III-e cycle"), Paris IV, 1975, p. 22 şi
223.
119. G. PACARD, Theologie naiurelle ..., ed. Niort, 1606,
p. 458.i ,:■
120. P. VIRET, Le Monde ă fempire ..,, p. 203—2ff4;nS
121. Ibid., p. 207. .<;.■ 386

122. Ibid., p. 347.
123. T. MALVENDA, De Antichristo. Se foloseşte a ici edifia
adăugită, Lyon, 1647, I, p. 106.
124. Ibid., p. 100—101.
125. Alfons X „înţeleptul" (1221—1284) sub îndrumarea
căruia au fost redactate „Tabelele alphonsine".
12G. Chr. COLOMB, CEuvres, prezentare şi traducere de Al. Ciorănescu, Paris, 1961, p. 300. Rămîne deschisă problema dea şti dacă Gristofor Columb aştepta la capătul celor 7000 de ani Judecata de apoi sau millcnium-ul.
127. Ci. mai sus.
128. P. VIRET, Le Monde ă Vempire .... p. 207.
129. R. ROUSSAT, Livre de l'cslat el mutation ..., p. 86.

130. P. 23—24.
> 131. P. 10.
: 132. Cf. cap. 2.
I 133. Ibid., E. LABROUSSE, L'F.ntrce de Saturne .... p. 7,
I n. 21.
' 134. Chr. H1LL, Antichrisl in Seventeenth-Ccntury England,
London, 1971, p. 25.
135. Ibid., p. 26.
13G. Br. \V. BALL, A Great Expcclation, în special p. 115—
125.
137. Ibid., p. 2.
138. D. KORN, Das Thema..., p. 57. Despre temerile
eschatologice în cea de a doua jumătate a secolului al
XVI-lea, şi la începutul celui deal XVII-lea, cf. J. JANS-
SEN, La Civilisation en Altemagne ..., VI, p. 394—402.
139. Cf. Cl.-G. DUBO1S, La Conception ..., p. 510—516.
140. Chr. HILL, Antichrisl..., p. 17, n. 5.
141. Ibid., p. 16.
142. DUPLESSIS-MORNAY, Le Mystere ..., (ed. Saumur,
1611), p. 606.
143. II. SMITH, Sermons; 1631, p. 416: citat în Chr. HILL,
Antichrlsl ..., p. 32.
144. Chr. HILL, Antichrist ..., p. 17, n. 5.
145. Citat în Br. W. BALL, A Great Expeclation, p. 17.
146. Despre toate acestea, ibid., p. 36 şi 89—90.
147. Citat în ibid., p. 90. W. ALEXANDER, Dooms-day,
p. 25, în Rccreations with tlie Muses, 1637.
148. Citat în ibid., p. 96. Th. ADAMS, A Commcnlanj ...
upon the DivinesecondEpistle ... wrilten by the Blessed Apostle
Si. Pcter, 1633, p. 1138.
149. Ibid., p. 100—101 şi 106.
150. J. JANSSEN, La Civilisaiion en Allemagne ..., VI, p.
395—396.
151. FI. de RAEMOND, L'Antichrist, Lyon, 1597, p. 132.
Citat în Cl.-G. DUBO1S, La Conception ..., p. 528.
152. Prima ediţie din De Anlichrislo de Malvenda a apărut

în 1604. L'Apocalypse avec une explication de Bossuet da-
389 tează din 1689.

CAPITOLUL VII

1. J. LEVRON, Le Diabledans l'art, Paris, 1935, p. 14—18.
2. Cf. J. LE GOFF", La Civilisalion de l'Occident medieval, iconografiile din p. 232—233.
3. Y. LEFEVRE, L'Elucidarium etles lucidaires, Paris, 1954.
4. Ibid., p. 160—171.
5. E. MALE, L'Art religieux ă la fin du Moyen Age, p. 468.
6. Ibid., p. 467—468. în această privinţă trebuie corectat E. Mâle;cf. Somme theologique, supliment la partea a III-a, chest. XCVII, art. II.
7. Ibid., p. 462—467. '

8. Ibid., p. 468.
9. Despre cotitura artei după Ciuma Neagră, cf. M. MEISS, Painiing in Florence and Sienna afler the Black Death, Princeton, 1951.

10. E. MALE, L'Art religieux..., p. 468—469.
11. Ibid., p. 469—471.
12. Kunsthistorisches Museum din Viena şi Stedelijk Museum voor Sclione Kunsten din Brugge.
13. Museu de Arte Antigua d'n Lisabona. Reproducere în Encyclopaedia Vnioersalis, V. p. 424—425.
\4. J. BALTRUSAITIS, Le Moyen Age fantastique, Paris. 1955, mai ales p. 153, 164, 169, 187. ti
15. Ibid., p. 229—232. ''
16. Museu de arte Antigua. !>
17. H. INSTITORIS şi J. SPRENGER, Le Marleau ..., ^
387. f*
18. Ibid., p. 385—386. "i
19. Lucrare redactată în prima jumătate a sec. alXV-lea. Cf. J. LEFEBVRE, Les Fols et la folie. Etude sur les gcnres du comique et la cre'ation litliraire en Allemagne pendant la

Renaissance, Paris, 1968, p. 94 şi 185.
20. Cf. ibid., mai ales p. 112.'

21. Ibid., p. 181—188. fi
22. H. INSTITORIS şi J. SPRENGER, Le Marleau ...$
p. 127.ff-
23. Cf. J. LEFEBVRE, Les Fols..., p. 90. $-
24. Ibid., p. 179—183. , J
25. Aceste opt extrase în ed. Labor et Fides din CEuvrest
ale lui Luther, succesiv: II, p. 152; III, p. 105 şi p. 194ifl
II, p. 270 şi 137; IV, p. 177, 198—199. *;
26. Cf. A. AGNOLETTO, „Storia e non storia in Filipp|i
Melantone" în Nuova Rivisla Storica, 1964, XLVIII, nr. 5—6*. i
p. 491—528, şi „Appunti sull' escatologia in Filippo Melanî,
tone" în Bolleltino della Societă di Studi Valdesi, 1966/
LXXXVII, nr. 120, p. 7—17. Z-

27. Citat în J. JANSSEN, La Civilisation en Allemagne ...}
VI, p. 448. Ş
28. Ibid., p. 440. ţ
29. Toateaceste informaţii despre satanism în teatrul german
al epocii în Ibid., VI, succesiv p. 275, 289, 291, 297 şi 309. Î90

30. S. BRANT, Das Narrenschiff, reed., Hildesheim, 1961,
succesivii—9;27;26—30;48;62—69; 103 ; 72—88. Cf. şiJ.
LEFEBVRE, Les Fols .... p. 98.
31. Citat în J. JANSSEN, La Civilisation en Allcmagne...,
VIII, p. 56
32. H. INSTITORIS şi J. SPRENGER, Le Marteaa, introd.
p. 17—19.
33. Ibid., VIII, p. 558, şi Satan, col. Etudescarmelitaines,
1948 (nr. 27), p. 653.
34. C. E. MIDELFORT, Witch Hunting in Southwesiern
Germany, 1562—1684, Stanford, Cal., 1972, p. 69—70.
35. Citat în J. JANSSEN, La Civilisation en Allemagne...,
VIII, p. 558.

36. E. MALE, L'Art religicux ă la fin du Moyen Age ..., p. 471—475. A. TENENTI, La Vie et la mort ă travers l'ceuvre du XV-e siecle, Paris, 1952, p. 43—48.

37. R. MANDROU, Magistrais et sorciers en France auXVII-e siecle, Paris, 1968, p. 25—59. Cf. şi R. YVE-PLESSIS,Essai d'anc bibliographie francaisc methodique et raisonnSe de la sorcellerie et de la possession demoniaque, Paris, 1900, şi lucra rea colectivă Satan în Etudes carmelitaines, p. 352—385.

38. Cf. supra şi J. DELUMEAU, „Les Reformateurs et la superstition", în Coligny et son temps, Paris, 1974, p. 447—448.

39. E. W. MONTER, „Patterns of Witchcraft in the Jura", în Journal of Social Historrj, voi. V, nr. 1, 1971, p. 20—22.

40. Cf. mai ales CI. SEIGNOLLE, Les Evangiles du diable, Paris, 1964.

41. P. J. HELIAS, Le Cheval d'orgueil, Paris, 1975, p. 83—86.

42. J. CALVIN, Inslitution Chretienne, ed. J. Pannier,1961, II, p. 248 (cap. V: „De la penitence").

43. DEL RIO, Les Controuerses et recherches magiques ...,trad. franc, de Andre du Chesne, Paris, 1661, p. 228, 277 şi 552.

44. Comment in Episi. ad. Eph., cap. II. Cf. D.T.C., IV „Demon", col. 402—403.

45. THOMAS D'AQUIN, Somme theologique, Ia, q. LXIII—LXIV. SUAREZ, De angelis (cartea VII şi VIII). D.T.C., IV, „Demon", col. 396, 399—400.

46. J. CALVIN, Institution ..., II, p. 90.

47. MALDONADO, Traicte des anges et dcmons, trad.franc, de la Borie, Paris, 1605, p. 170 A.

48. P. de BERULLE, Trăite des energumines, Paris, 1599, cap. II.

49. De exemplu J. MALDONADO, Traicte des anges ..., p. 170 A—170 B.

50. M. LUTHER, (Eavres, IV: Une missive louchanl le dur livret contre les paysans (1525), p. 197.

51. Ibid., XV: Commentaire de l'epltre aax Galates, p. 200—*!

202.
52. J. MALDONADO, Traicte des anges..., p. 170 B.
53. M. LUTHER, OEuvres, IV: De l'autorite temporelle ...,
p. 38—39.
5i. J. CALVIN, Institulion ..., p. 190—191.

55. M. DEL RIO, Les Controverses ..., p. 228.
56. .1. MALDONADO, Troicii des anges ..., p. 192 A.
87. M. DEL RIO, Les Controverses ..., p. 145—147. Cf. şi în Malleus, trad. A. Danet, p. 145—146.
58. Ibid., id.
59. Ibid., p. 166.
80. Ibid., p. 167.

61. Ibid., p. 168.
62. Ibid., p. 168—170.
63. Ibid., p. 172—173.
64. H. INS'WTORIS şi J. SPRENGER, Le Marleau .... p.
172.
65. M. DEL RIO, Les Controverses ..., p. 186.
66. Ibid., p. 193—196. Le Marteau ..., p. 327—336 (împo
triva lui Canon episcopi).
67. Ibid., p. 211 şi 234. Le Marleau ..., p. 245—246.
68. J. BODIN, Demonomanie ..., p. 102 B.
69. M. DEL RIO, Les Controverses ..., p. 229.
70. Ibid., p. 235.
71. Ibid., p. 235.
72. Ibid., p. 236.
73. Ibid., p. 237.
74. Ibid., p. 553—554.
75. Ibid., p. 241.
76. Ibid., p. 241.
77. J. MALDONADO, Traicti des anges..., p. 216 A.
78. M. LUTHER, (Euvres, VII, p. 121.
79. Of. mai sus, pp. 39—40.
80. E. LE ROY-LADURIE, Histotre du climat depuis Van
mll, Paris, 1967, p. 155—156.

81. H. INSTITORIS şi J. SPRENGER, Le Marleau ..., p. 233
82. Ibid., id.
83. Ibid., p. 232.
84. Ibid., p. 235.
85. Cf. pentru sec. XV J. HUIZINGA, Le Declin ..., p. 255—256. Martin Lefranc, autorul lucrării Champion des dames (1440), Gerson, Nikolaiis Cusanus atribuie demonului „Închipuirile" vrăjitoarelor sau leziunile cerebrale care de termină credulitatea lor.
86. M. LUTHER, XV, Commentaire de l'epitre aux Galates, p. 200—202.

87. J. CALVIN, Institution .... I, p. 68.
88. M. DEL RIO, Les Controverses .... p. 134—140.
89. Cf. referinţelor date în D.T.C., art. „Dfemon", c. 384—403.
90. J. JANSSEN, La Civilisation .... VI, p. 437—438.
91. Ibid.,?. 451—452.
92. D.T.C., IV, „Demon", c. 391 şi 394.
93. D.T.C., IV, „Demon", c. 399—400.
94. Bibi. mazarine, ms. 1337, f<» 90 r°—v°. Mulţumesc din nou lui H. Martin pentru a-mi fi comunicat acest document.
95. Ioan XIII, 18; VII, 7; XV, 18—19.
96. Ibid., III, 18; VII, 7; XV, 18—19; XVII, 9. .*<:;

97. II Corinteni IV, 4.
98. Ioan I, 9—10; XI, 27.

CAPITOLUL VIII VL

1. J. de ACOSTA, HIstoria natural tj moral de las Indtax, 1590, V; I, p. 140. Pentru tot ce urmează voi recurge mult la P. DUVIOLS, La Lutte contre les religions autochtones dans le Perou colonial, Lima-Paris, 1972. Aici, p. 23 şi 29.
2. J. de ACOSTA, De Procuranda Indomm salute .... 1588, V; IX, p. 558. P. DUVIOLS, La Lutte..., p. 23.
3. Cf. P. DUVIOLS, La Lutte..., p. 44, şl V.D. CARRO,

La Teologia y los leologos yjurtstas espafioles ante la conquista
de America, ed. a 2-a ; Salamanca, 1951, p. 405.
4. CASAS (B. de Las), Apologitica hlstorla de las Indias,
Madrid, 1909, cap. LXXIV şi urm. P. DUVIOLS, La Lutte
..., p. 45.
5. MONTAIGNE, Essais: I, „Les cannibales"! III, „Des co-
ches".
G. Marea sa operă este L'IIistoire gintrale des choses de la Noavelle Espagne.
7. R. RICARD, La .,Conqulte splrltuelle" du Mexique, Paris,
1933, p. 75—79.
8. P. DUVIOLS, La Lutte.... p. 47.
9. Ibid., p. 46.

10. P. SARMIENTO de GAMBOA, Hlstorla de los Incaş,
1572; ed. A. Rosemblat, Buenos Aires, 1947, p. 127—128.
11. P. DUVIOLS, La Lutte..., p. 47.
12. Citat în M. BATAILLON, „Las Casas, Aristoteet l'escla-
vage", în Platon et Aristole ă la Renaissance, Paris, 1976, p.
408.
13. Citat în Ibid., p. 417.
14. Ibid., p. 48—49; J. de ACOSTA, De Procuranda..., V|
IX, p. 564.
15. Ibid., p. 59—62.
1G. Fco LOPEZ de GOMARA, Hlstotre generale des îndes occidentales..., trad. franc, din 1584, p. 178 B.
17. P. DUVIOLS, La Lutte..., p. 37—39.
18. Aceasta e convingerea lui J. de Acostat P. DUVIOLS,
La Lutte..., p. 67—72; R. RICARD, La „Conquite"..., p. 46
şi 335.
19. P. DUVIOLS, La Lutte .... p. 278. Huaca Jnsemna tn
Peru tot ce era considerat sacru, in special locurile sacre —
cimitire şi sanctuare.
20. Ibid., p. 39.
21. Ibtd., p. 40.
22. Ibtd., p. 40. Cf. şi R. RICARD. La „Conqulte"..., p.
130—131.
23. Pentru tot ce urmează, cf. S. GRUZINSKL „DAlire» et

visions chez les Indiens du Mexique" In Milanges de VBcole francaise de Rome (M. A.; Temps modernes), t. LXXXVI, 1974, p. 446—480.

24. Fco LOPEZ de GOMARA, llistoire generale ..., p. 188 A —188 B
25. A. CALANCHA, llistoire du Perou ... et grand progres de l'Eglise ..., Toulouse, 1653, p. 329—330. Cf. P. DUVIOLS, La huile ..., p. 129.
26. Aceste informaţii şi cele care urmează în R. RICARD, La „Conquele" ...,
27. Acest text şi cele care urmează în P. CIEZA, La Cronica det Perii, ed. Col. austral, Buenos Aires, 1945, p. 146, 179, 224. Cf. P. DUVIOLS, La Lulte ..., p. 96.

28. Ibid., p. 107—108.
29. Ibid., p. 192—193.

29. bis. PEREIRA, NUNO-MARQUES, Compendio narrativo do Peregrino da America ..., Lisboa, 1970, p. 123. Citat într-o carte capitală privind acest subiect: Ed. HOORNAERT ..., Historia da Igreja no Brasil, Petropolis, 1977, p. 395—,396. Este vorba de t. II al unei vaste Historia general da Igreja na America latina în curs de apariţie.
30. Ibid., p. 192.
31. H. INSTITORIS şi J. SPRENGER, Le Marteau..., p. 127.
32. P. ARRIAGA, La Exiirpactdn de la idolatria en el Peni, 1621, p. 2—3. P. DUVIOLS, La Lutte..., p. 176—181.
33. G.. ATKINSON, Les Nouoeaux Horizons de la Renaissance francaise, Paris, 1935, p. 10. Les voyages en Terre sainte sînt excluse din această statistică.
34. MONTAIGNE, Journal de voyage en Italie, ed. Dedeyan, Paris, 1946, p. 228.
35. PIE II Opera omnia, Basel, 1571, p. 678.
36. F. BRAUDEL, La Mediterranee ..., II, p. 11.

37. M. P. GILMORE, The World of Humanism, New York, 1952, p. 21.
38. F. BRAUDEL, La Medilerranee..., II, p.15.
39. Ibid., II, p. 29. <
40. Ibid., II, p. 32.
41. Ibid., L p. 66 şi II, p. 33. Despre „renegaţi", documenSe interesante în G. ATKINSON, Les Nouveaux Horizons. p. 243—2 45.
42. Ibid., II, p. 133 .
43. Citat în Ibid., id. ,
44. Ibid., id. .
45. A. MONJO, La Poesie italienne, Paris, 1964, p. 217..
46. Text citat de L. von PASTOR, llistoire des papes, III, p. 73—74.
47. R. AUBENAS şi R. RICARD, L'Eglise el la Renaissance, Paris, 1951 (t. XV din Histoire de l'Eglise, Fliche şi Martin), p. 42.
48. A. MAS, Les Tarcs dans la liltcralurc espagnole du siecle d'or, 2 voi., Paris, 1967: I, p. 18.
49. V.-L. TAPIE, Monarchies et peuples du Danubc, Paris, 1969. p. 75—76.
50. M. P. GILMORE, The World of Humanism, p. 21.
51. A. CHASTEL, Renaissance meridionale. Italie (1460—1500), Paris, 19C5, p. 14. iii 394

52. Aceste informaţii mi-au fost comunicate de I. HUNYA-DI căruia ii mulţumesc. Cf. De perditione regni Hungarlae de SZEREMI GYORGY, şi Turcia de GOELLNER.
53. J. JANSSEN, La Civilisaiion en Allemagne ..., III, p. 11
54. Memoires de VEurope (R. LAFFONT), Paris, 1971, II, p. 328 şi 338.
55. Despre toate acestea, cf. F. BRAUDEL, La Miditermnie .... II, p. 118—131.
56. Iaformaţii furnizate de B. V1NCENT la seminarul de istorie maritimă al lui M. Mollat.
57. F. BRAUDEL, La Mtditerranie .... II, p. 121. H.

LAPEYRE, Gtographie de l'Espagne morisque, Paris, 198OJ
p. 30.
58. F. BRAUDEL, La Mediterranee ..., II, p. 359—370. i
59. Depeches de M. de Fourquevaux ..., 1565—1572, Paris, 1896—1964: I, p. 353—354 (8 mai 1568), citată în B. VINGENT, „L'expulsion des morisques de Grenade", în M&langes de la Casa de Velăzquez, VI, 1970, p. 214.
60. B. VINGENT, „L'expulsion des morisques ...", Mtlanges de la Casa de Velăzquez, VI, 1970, p. 225 şi 239.
SI. H. LAPEYRE, Geographie ..., p. 204.
Ca. P. GIOVIO, L'Histoire des empereurs de Turqule, Paris, 1538. G. ATKINSON, Les Nouveaux.... p. 218.
63. S. MUNSTER, La Cosmographie, ed. Paris, 1552, p. 1206—1207. G. ATKINSON, Les Nouveaux..., p. 179.
61. P. BELON (Du Mans), Les Observations de ... singalarltes, Paris, 1553, G. ATKINSON, Les Nouveaux..., p. 215.
65. Cf. M. BATAILLON, Le Dr. Laguna, auteur du „Voyage en Turquie", Paris, 1958; A. MAS, Les Turcs ..., I, p. 103—133.
66. J. BODIN, La Republiqae, Paris, 1576, p. 458 şl 543 \ MONTAIGNE, Essats, I, („Dupedantisme"; „Desdestriers")i III („De la physionomie"); GHARRON, La Sagesse, Bor deaux, 1601, voi. II, p. 841. G. ATKINSON, Les Nouoeaux..., p. 367—368.
67. MONTAIGNE, Essais, I („Du pedantisme").
68. GHARRON, La Sagesse, II, p. 831.
69. J. ROGIER, R. AUBERT, M. D. KNOWLES, Nounellt histoirc de l'Eglise: III, Paris, 1968, p. 316.
70. Ibid., p. 315.
71. Ibid., p. 316.
72. Ibid., Cf. şi J. BERENGER, Finances et absolutisme autrichien dans laseconde moitii du XVII-esiecle, 2 voi., LIlle-Paris, 1975; I, p. 97—100.
73. Cf. M. GYTOZSKA, „Erasme et les Turcs", în Eos, LXII, 1974, p. 311—321.
74. R. AUBENAS şl R. RICAR D, L'Eglise et la Renaissanee,

p. 41.
75. Ibid., p. 63.
76. J. JANSSEN, La Civilisation ..., p. 11.
77. Devons-nous porter la guerre aux Turcsi trad. J.-Cl. MARGOLIN, In Erasme. Guerre et paix, Paris, 1973, p. 339—
395 340.

78. M. LUTHER, Propos de table, p. 66.
79. J.-Cl. MARGOLIN, Erasme, Guerre et paix..., p. 340 şi 350.
80. M. LUTHER, GEuures, VII, p. 276.
81. HERMINJARD, Correspondance des reformateurs,.., 9 voi., Paris-Geneve, 1866: IX, p. 26—27. G. ATKINSON, Les Nouveaux ..., p. 307.
82. Cf. Fr. LAPLANCHE, Religion, culture et sortite dans le discours apologetique de la theologie reformee en France au XVII-esieclc (1576—1670). Teză de doctorat (Iile cycle"), 2 voi., Paris—Sorbona, 1975: I, p. 35.
83. J.-Cl. MARGOLIN, Erasme, Guerre et paix, p. 357.
84. M. LUTHER, (Euvres, VII, p. 280.
85. Ibid., mai ales p. 286 şi 293.
86. Ibid., p. 290.
87. Articol puţin convingător al lui H. MECHOULAN, „Le pacifisme de Luther ou le poids d'une bulle", în Melanges de la Casa de Velăzquez, IX, 1973, p. 723—729. Poziţia lui Luther nu se înţelege decîtreintegrată într-o eschatologie şi o demonologie. Pe deasupra, Luther a folosit formule contra dictorii despre această problemă.

CAPITOLUL IX

1. 4 voi., New York, Londra, 1906 şi urm. Aici I, p. 36. Această carte este fundamentală nu numai pentru studierea Inchiziţiei spaniole, dar şi pentru aceea a Inchiziţiei în general. Cf. şi H. KAMEN, Histoire de l' Inquisilion espa-gnole, Paris, 1966.
2. R. MUELLER, „Les Prâteurs juifs â Venise", în Annales, E.S.C., nov.—dec. 1975, p. 1291.

3. A. SICROFF, Les Controverses des staluts de „purele de sang" en Espagne du XV-e au XVII-esiecle, Paris, 1960, p. 32—33.
4. Prague Ghetto in the Renaissance Period (publ. a Muzeului evreiesc de stat din Praga, 1965), mai ales p. 39 şi 46.
5. J.-P. SARTRE, Riflexions sur la question juiue, ed. din 1961, p. 83.
6. H. Ch. LEA, History ..., I, p. 50—68. Cf. şi L.POLIAKOV, Histoire de l'antisemilisme, 4 voi., Paris, 1961 şi urm. Aici 1, p. 53. în paginile ce urmează voi folosi mult această lu crare bine documentată: I, Du Christ aux Juifs de cour; II, De Mahomet aux marranes.
7. Ibid., I, p. 81.
8. Ibid., I, p. 99.
9. Cf. de ex. B. BLUMENKRANZ (sub coord. lui) Juifs et judaîsme de Languedoc, Toulouse, 1977: t. XII din „Cahiers de Fanjeaux".
10. Ibid., II, p. 114—119 şi 127—137.
11. Cf. A. D. ORTIZ, La Clase social de los conversos en Cas tilia en la edad moderna, Madrid, 1959.
12. Citat în L. POLIAKOV, Histoire de l'antisemitisme, I, p. 269.
13. Ibid., p. 270. 39*

14. R. NEHER-BERNHEIM, Histoirejuioede la Renaissance ă nos jours, 2 voi., Paris, 1963: I, p. 95.
15. F. BRAUDEL. La Mediterranee ..., II. p. 150—151.
16. L. POLIAKOV, hisloire de Vantisemitismc, I, p. 58.
17. Citat în Ibid., p. 64—65.
18. J. LE GOFF, ia Civilisalion du Moyen Age, p. 390.
19. L. POLIAKOV, Hisloire de l'anliscmilisme, I, p. 122.
20. Ibid., p. 331.
21. J. ISAAC, L'Enseignemenl du mej)ris, Paris, 3 962.
22. în legătură cu folosirea arhivelor Inchiziţiei spaniole,

cf. B. BENNASSAR, „L'Inquisition espagnole, l'orthodoxie et l'ordremoral", în Bulletin de la Sociele d'histoirc moderne, 15-e scrie, nr. 19, 76-eannee; nr. 2 din 1977, p. 11—19.

23. Pentru toată această expunere îl urmez pe H. PFLAUM „Les Scenes de Juifs dans la litterature dramatique du Moyen Age", în Revue des Uudes juives, LXXXIX, 1930, p. 111—134.

24. Ibid., p. 115.

25. L. REAU, Iconographie de l'art chrctien, t. II. Paris, 1957: La Bible. Nouveau Testament, p. 612—613.

26. îl mulţumesc luiJ.-Cl. Menoupentrua-mifiatvasatenţia asupra acestui retablu care nu figurează în lista lui L. Reau.

27. Citat şi tradus în J. TOUSSAERT, Le Sentiment religieux en Ftandre â la fin du Moyen Age, p. 199.

28. RONSARD, (Euvres completes (La Pleiade), II, p. 674 (piese postume).

29. Cf. R. MANSELLI, La Religion populaire au Moyen Age, Paris-Montreal, 1975.

30. L. POLIAKOV, Hisloire de l'anlisemilisme, II, p. 148.

31. A. .LOPEZ de MENESES, „La Peste Negra en Cataluna ...", în Seţarad, 1959, p. 110.

32. Ibid., p. 101.

33. Texte şi fapte citate în L. POLIAKOV, Histoire de l'anlisemitisme, II, p. 156—158.

34. C. ROTH, The History ofthe Jews in Italy, Philadelphia, 1946, p. 247—248.

35. Fca VENDRELL, „La actividad proselitista de San VicenteFerrer durante elreinado deFernando I deAragon", în Sefarad, 1953, p. 94. Despre Vineent Ferrier şi bibliografia respectivă, cf. E. DELARUELLE ..., L'Eglise au temps du Grand Schisme, II, p. 639—642 şi 1071—1073.

36. Fca VENDRELL, „La actividad...", p. 90.

37. Ibid., p. 95.

38. A. J. SARAIVA, Inquisicao e Cristăos-Xovos, Lisboa, 1969, p. 49—50.

39. Cf. K. R. STOW, „The Church and the Jews", în Biblio-

graphical Essays in Medieval Jcwish Studies. The Studg of Judaism, voi. II, 1975, p. 135.

40. Despre această lucrare, cf. mai ales M. ESPOSITO, „Notes sur le Forlalieium fidei d'Alphonse de Spina",în Revue d'histoire ecclesiasiique, 1948, p. 514—536. H. Ch.LEA, A History..., I, p. 149—151.

41. Pentru această temă şi pentru tot ce urmează, cf. C. ROTH, The Hislory of the Jews of Italy, Philadelphia,1946, p. 153—177.

42. C. ROTH, The Hislory of the Jews in Italy, p. 190.

43. Despre atitudinea lui Erasm cu privire la evrei, cf. G. KISCH, Erasmus und das Judentum, Basel, 1969, p. 10—47.

44. Citat in L. POLIAKOV, Hisloire de l'anlisemitisme, I, p. 231.

45. AI. LUTHER, Werke, ed. Weimar, voi. XI, 1900, p. 307—337.

46. Ibid., voi. LIII, 1919, p. 412—C53 şi p. 573—649. Texte citate în L. POLIAKOV, Hisloire de l'antisemitisme, I. p. 238. Shem Hamephoras^esîe „numele destăinuit" al lui Dum nezeu (tetragrama consonantică YHWH cu vocalele intro duse), nume a cărui rostire e interzisă credincioşilor.

47. Acest text şi cele ce urmează în Les Propos de table, ed. Brunet, p. 70—74.

48. Shem Hamephoras, v. nota 46.

49. Contre les Juifs el leurs mensonges, cap. „Quodlonge satius sit porcum quam lalem habere Messiam quaiem Judaei optant':

50. Prague Ghetlo..., p. 47.

51. L. POLIAKOV, Histoire de l'antisemitisme ..., I, p. 277.

52. Ibid., p. 162—163.

53. A. SICROFF, Les Controverses ..., p. 31.

54. B. BLUMENKRANZ, Histoire des Juifs..., p. 23.

55. C. ROTH, The History..., p. 409—410.

5C. Cf. textele amintite în J. ISAAC, L'Enseignement du mipris, p. 24—39.

art. „Host, Desecration of".

57. Cf. Enciclopedia Judaica, voi VIII, coi 1040—1014, crt. „Host, Desecration of".
58. L. POLIAKOV, Histoirede l'antisemitisme ..., I, p. 115—116.
59. Cf. Pl.-F. LEFEVRE, „Le theme du miracle des hosties poignardees par les Juifs â Bruxelles en 1370", în Moyen Age, 1973, p. 373—398. Pe tenia profanării ostiilor, fals atri buită evreilor în Evul Mediu, cf. articolul lui P. BROWE în Romische Quartalschrift, 1927, p. 167—198.
60. Miracle de l'hoslie: Uccello, ed. Labergerie, Paris, 1966.
SI. JeanMOLINET, Chroniques, ed. J. Buchoh, Paris, 1828: II, p. 590—593.

62. L. POLIAKOV, Histoire de l'antisemitisme, II, p. 286.
63. Ibid., p. 145. „Bouiller" are aici probabil sensul defre-netic, cu frenezie.
64. Aceste panouri au fost reaşezate în sacristia bisericii: cf. Inventaire general des monuments el des richesses arlistiques de la France: Finis/ere, Carhaix, Plouguer, 2 voi., Paris, 1969: II, p. 6.
65. P. BROWE, „Die Hostienschăndungen der Juden im Mittelalter, în Romische Quartalschrift. 1926, p. 169—171.
66. G. TRACHTENBERG, The Devii and the Jews, New Haven, 1943, p. 125.
67. Cf. Encyclopaedia Judaica, t. IV, col. 1121—1131, art. „Blood Libel". 398

68. Reflexions sur la queslion juive, p. 82.
69. Pentru ceea ce urmează, cf. L. POLIAKOV, Histoire de l'antisemitisme, I, p. 76—80.
70. B. BLUMENKRANZ, Hisioire des Julţs ...,p. 17.
71. C. ROTH, The History ... of llahj, p. 247.
72. Publicat de K. von AMIRA, in Neudrucke deulscher Lt-teraturwerke des 16. und 17. Jhdls., t. XLI, Halle, 1883.
73. C. ROTH, The History... of Ilaly, p. 172—173.
74. L. POLIAKOV, Hisloirede 'lantisemiiisme, II,p. 196—197.

75. Acesta pe cînd rnai era cardinalul Ganganelli.

76. Citat în L. POLIAKOV, Hisioire de l'antisemitisme, I, p. 67.
77. Ibid., II, p. 157—158.
78. C. ROTH, r/ie History ... of Ilaly, p. 248.
79. Citat în L. POLIAKOV, Histoire de l'antisemitisme, II, p. 202.
80. Conciliorum occumenicorum decreta, ed. G. ALBERIGO, Bologna, 1973, p. 483.
81. L. von PASTOR, Storia dei Papi, IX, p. 221—222. E. RODOCANACHI, Ze Saint-Stege et Ies Juifs, Paris, 1891, mai ales p. 230 şi urm., p. 274 şi urm.
82. Cf. A. PACIOS-LOPEZ, La Disputa deTorlosa, Madrid-Barcelona, 2 voi., 1957. Primul volum este o analiză a Dis putei, al doilea o ediţie a dării de seamă redactate de notari.
83. C. ROTH, The Hisiory ... of lialg, p. 287—298.
PA. Conciliorum ... decreta, p. 265—267.

85. O. DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, La Vie paroissiale en France au XlII-e siecle d'apres Ies ades episcopaux, Paris, 1911, p. 69. L. GENICOT. Le XIII-e siecle europâen, Paris, 1968, p. 269 şi 385.
86. B. BLUMENKRANZ (sub coord. Iui), Histoire des Juifs cn France, Toulouse, 1972, p. 31.
87. V. ROBERT, Les Signes d'infamie au Moyen Agc, Paris, 1889.
88. Citat de L. POLIAKOV, Histoire de l'antisemitisme, I, p. 170.
89. Conciliorum ... decreta, p. 483—484.
90. FAGES, Histoire dcsaint Vincent Ferrier, I, p. 296—297.
91. C. ROTH, The History... of Ilaly, p. 162.
92. C. ROTH, The History ... of Ilaly, p. 186. F. BRAUDEL La Midiierranee... II, p. 141—142. A MILANO, Storia degli Ebrci in Italia, Torino, 1963, p. 281.
93. Cf. M. BOITEUX, ,.Les Jui/s dans le carnaval de la

Rome moderne (XV-e—XVIII-e siecle)" în Melanges de l'E-
cole francaise de Borne (M.A.T.M.), t. XLVIII, 1976. 2, p.
746—747, 750—751 şi 762. Cf. şi RODOCANACHI, Le Saint-
Siege et les Juifs. Le Ghetto de Home.

94. Cf. L. AURIGEMMA, Le Signe zodiacal du scorpion, Pa
ris—La Haye, 1976, p. 63—64, pi. 24.

95. în legătură cu ofensiva romană împotriva Talmudului,
cf. K. R. STOWE, „The Burning of the Talmud in 1553,
in the light of Sixteenth Century Catholic Attitudes toward
the Talmud", în Bibliolheque d'humanisme et Rcnaissance,
399 voi. XXXIV, 1972. p. 4.35—459.

96. Bullarium ... Summoram rom. ponlificium, Taur. editio,
1860 ...: VI, p. 498 şi urm.

97. L. von PASTOR, Storia dei Papi, VI, p. 487—490.

98. Ibid., VIII, p. 228—233.

99. Unii papi mai îngăduitori decît Pius al V-Iea faţă de
evrei, Sixt Quintul mai ales, vor permite reinstalarea lor
în anumite oraşe, în special în Bologna.

100. C. ROTH, The Hislory ... of Italij, p. 309—328.

101. E. de LAURIERE, Recueils d'edils et d'ordonnances
royaux, 1723 ..., VII, p. 675.

102. L. POLIAKOV, Histoire de l'antisemitisme, I, p. 135.

103. C. ROTH, The Histonj ... of Ilahj, p. 306—328. '■,

104. Citat înL. POLIAKOV, Hisloire de l'antisimitisme,Il, l
p. 198. Ci. F. BAER, Die Juden im christlichen Spanien, 2
voi., Berlin, 1926—1929: II, p. 404—408.

105. Aceste informaţii şi cele precedente în L. POLIAKOV.
Hisloire de l'antisemitisme, II, p. 186—198. Cf. şi H. BEI-
NART, Records of the Spanish Inquisilion in Ciudad Real:
I, (1483—1485), Jerusalem, 1974.

106. A. BAIAO, Episodios dramaticos da Inqaisicâo portu-
guesa, 3 voi., Lisbda, 1972—1973: III, p. 152—156.

107. L. von PASTOR, Storia dei Papi, VI, p. 489—490.
C. ROTH, The History... of Italij, p. 300—301.

108. Pentru ceea ce urmează cf. P. CHAUNU, L'Espagne de Charles Quint, 2 voi., Paris, 1973; aici: II, p. 479—505.
109. V. mai sus p. 274.
110. A SICROFF, Les Controverses..., p. 32—35.
111. Tratat încorporat în El Fuero real de Espana, Salamanca, 1569. Cf. A. SICROFF, ies Controverses..., p. 36—39.
112. Ibid., p. 71—74.
113. Ibid., p. 74—75. H. Ch. LEA, A History..., I, p. 150. Cum Alonso deEspina i-a atacat violentpeconvertiţi,epuţin probabil să fi fost el însuşi un conoerso, înciuda numeroaselor lucrări recente care afirmă ascendenţa lui semită.
114. Ibid., p. 102—135.
115. Ibid., p. 156—167.
116. Ibid., p. 167—170.
117. Ibid., p. 177—178.
118. Tot ce urmează după Ibid., p. 63—139 şi 270—284.
119. H. Ch. LEA, A History...l II, p. 287.
120. V. în acest sens Libro de las cinco excelencias del espanol de Fray Benito de Penalosa y Mondrag6n (Pamplona, 1629): A. SICROFF, p. 291—297.
121. F. BRAUDEL, La Medilerranee..., II, p. 154.
122. Ibid., p. 153.
123. Ibid., p. 142.
124. J.-P. SARTRE, Reflexions sur la question juioe, p. 17.
125. R. LOEWENSTEIN, Psychanalyse de l'antisemitisme, Paris, 1952, p. 5—6.
126. S. FRIEDLANDER, Ilistoire et psychanalyse. Paris, 1975, p. 165. 400

CAPITOLUL X

1. Citat în W. LEDERER, Gynophobia ou la Peur des femmes, Paris, 1970, p. 94. Voi folosi mult în paginile urmă toare această carte a unui psihiatru american, fără a adopta totuşi toate punctele sale de vedere. Voi folosi de asemenea lucrarea fundamentală a Simonei deBeauvoir, Le Deuxieme

Sexe, Paris, 1949, 2 voi.
2. W. LEDERER, p. 207 (după de Zilboorg).
3. S. FREUD, „Ober die weibliche Sexualität", în Gcs. Werke, IX, p. 180.
4. S. de BEAUVOIR, Le Deuxieme Sexe, Paris, 1949, 2 voi.: I, p. 147.
5. K. HORNEY, La Psychologie de la femme, Paris, 1969, in special p. 106—120 şi 135—150.
6. W. LEDERER, Gynophobia..., p. 12.
7. Ibid., p. 251.
8. W. LEDERER, Gynophobia..., p. 41.
9. S. de BEAUVOIR, Le Deuxieme Sexe, I, p. 241.

10. W. LEDERER, Gynophobia..., p. 63—64.
11. Ibid., p. 121—137.
12. Apropierea este propusă de N. Z. DA VIS, Society and Culture..., p. 129.
13. H. INSTITORIS şi J. SPRENGER, Le Marteau..., p. 230—237.
14. Ibid., p. 233—237: «Les sorcierespeuvent-elles empecher l'acte de puissance genitale?» Cf. mai sus pp. 54—59.
15. D. PAULME, La Mere devorante, Paris, 1976, p. 225.
1G. M.-O. METRAL, Le Mariage. Les hâsitaltons de VOc cident, Paris, 1977, p. 125.

17. Le Deuxieme Sexe, I, p. 153.
18. Aceste precizări subliniate în importantul articol al lui H.-M. LEGRAND, «L'ordination des femmes au minis tere presbyteral », în Bulletin da secretariat de la conference episcopale franţaise, nr. 7, avril 1976, p. 6—7.
19. J.-M. AUBERT, La Femme. Antifeminisme et chrislia- nisme, Paris, 1975, p. 48. în dezvoltările ce urmează voi folosi mult această carte.
20. Ibid., p. 20.
21. Ibid., p. 99 şi 100.
22. H.-M. LEGRAND, «L'ordination... », p. 7.

23. Citat în Ibid., p. 191-. De cultu feminarum, în Corpus christianorum, seria latină, opere de Tertulian, I, p. 343.
24. Cf. Devirginibus, I, 1, cap. LVI(Patr. lat, XVI, 204), şi D. T.C., V, 1922, art. «Femme», col. 1336—1338.
25. Lettre XXII ă Eastochiam reprodusă în La Femme. Les grands textes des Percs de l'Eglise, texte alese şi prezentate de Fr. QUERE-JAULMES, Paris, 1968, p. 19.
26. M.-O. METRAL, Le Mariage. Les hesitations de l'Occident, p. 26. METHODE d'OLYMPE, teolog şi episcop grec din sec. III. Le Banquet, Paris, 1963.
27. Ibid., p. 46.
28. Despre antifeminismul sfîntului Augustin: K. E. BOR-
" RENSEN, Subordination et equivalence. Nature et rdle de la

femme d'apres Auguslin el Thotnas d'Aquin, Paris-Oslo, 1968, p. 25—114.
29. J.-M. AUBERT, La Femme..., p. 88—89 din care am extras citatele de mai jos.
30. GRATIEN, ed. Friedberg, I, 1254 şi 1256.
31. Somme iheologique, I, 2. 92, art. I, ad. 2; q. 93, art. 4, ad. I, şi Commentaire des sentences, II, dist. 21, 2, 1, ad. 2. Despre acest subiect, cf. La Femme (culegere a Societăţii Jean Bodin), 1962: XII, partea II, p. 75—79.
32. Somme thiologique, I, q. 99, art. 2; II, q. 149, art. 4; q. 165, ajt. 2.
33. Contra gentiles, III, 123. *•■
34. Somme theologique, III, q. 31, art. 3. J.-M. AUBERT> La Femme..., p. 203. -
35. J.-M. AUBERT, LaFemme..., p. 120 şi203. I. RAMINGJ Der Ausschluss der Frâu. von prieslerliclien Amt. Gollewollh Tradltion ode- Diskriminierang, Wien, 1973, p. 80 şi urm. ^
36. Citat de Y. LEFEVRE in Hisloire mondiale de la femmK. II, Paris, 1966, p. 83. B
37. Citat în Ibid., p. 82.
38. Citat în Ibid., p. 83.
39. Cf. mai ales E. LE ROY-LADURIE, Montaillou, village occitan, Paris, 1975.

40. R. NELLI. L'Erotique des Iroubadours, Paris, 1963, mai ales p. 292—294 şi 304—312. M.-O. METRAL, Le Mariage..., p. 113—145. M. ALBISTUR şi D. ARMOGATHE, Hisloire da feminisme frangais du Moyen Age ă nosjours, Paris, 1977, p. 38—41. Concluziile acestei lucrări pentru perioada Evului Mediu şi a Renaşterii se întîlnesc cu cele ale propriei mele anchete. Cf. de asemenea pentru Evul Mediu A. LEHMANN, Le Role de la femme dans l'hisloire de la femme au Moyen Age, Paris, 1951, şi R. VERDON, LaFemme dans lasociele aux X-e el XI-esiecles, teză, Paris X, 1974.

41. PETRARQUE, Des Remedes de Vune el de Vaulre fortune, citat în Ibid., p. 213—214.

42. A. BESANGON, «Vers unehistoirepaycîianalytique », in Annales, E.S.C., 1969, p. .600.

43. Citat şi tradus de Ph. MONNIER, Le Qaaltrocento, 2 voi. Paris, 1924: II, p. 198.

44. Cf. mai ales W. E. PEUCKERT, Die grosse Wende, Hamburg, 1948, p. 90 şi urm.

45. A. OASTE, Michel Menot: en qneUe langue a-t-il pricite? ..., Caen, 1879, p. 24—25. Cf. şiE. GILSON, «M. Menot et la technique du sermon medieval », în Les Idecs el Ies leilres, Paris, 1932, p. 93—154.

46. Citat în A. SAMOUILLAN, Olivier Maillard, sa predication et son temps, Paris, 1891, p. 317.

47. A. GODIN, Un emule d'Olivier Maillard et de Michel Minot: frere Jehan Glapion, Diplomă de studii superioare, dactil., Lille, 1960.

48. J. BODIN, La Demonomanie des sorciers. Paris, 1580, p. 176 B. 402

403

49. Citat de A. PIOGIER, Un orateur de L'ccole francaise, saint Jean Eudes, Paris, 1940, p. 276. Gf. Jean EUDES, (Euvres completes în 11 t., Vannes, 1905—1909, Aici, V, p. 283—287.

50. L GRIGNION de MONTFORT, Oeuvres complttes, ed. M. Gendrot, Paris, 1966, imnul XXXIII, p. 1162.
51. Panegiric rostit de părintele Corbin, citat în M. REINHARD, La Legende de Henri IV, Paris, 1935, p. 77.
52. îi mulţumesc lui A. Danet pentru a fi binevoit să-mi atragă atenţia asupra acestei cărţi pentru această temă. Am consultat ediţia de la Lyon, 1517: Alvaro Pelayo a scris şi în 1344 un Collirium fidei adversas haeresescare nu a fost tipărit.
53. M. DEL RIO, Les Coniroverses..., p. 526.
54. H. SPITZMULLER, Pocsie latine du Moijen Age (III-e—XV-e siecle), Paris, 1971, p. 617—621. Cf. p. 1800—1802 din această lucrare articolul „Misogynie".
55. Introd. de A. Danet la Marteau des sorcieres, mai ales p. 64.
5G. H. INSTITORIS şi J. SPRENGER, Le Marteau des sorcieres, p. 198.
57. Ibid., p. 201.
58. Ibid., introd. p. 89.
59. Ibid., p. 202.
60. Ibid., p. 200. Pentru ce urmează, p. 200—210.
61. Ibid., p. 207.
62. Ibid., id.
63. Ibid., p. 208.
64. Expresie a lui A. Danet, Ibid., p. 58.
65. Cf. sapra p. 239.
66. M. DEL RIO, Les Controverses..., p. 526.
67. BENEDICTI, La Somme des pechez et reme.de d'iceux, prima ed. 1584, ed. consultată aici, Paris, 1595, p. 347.
68. Ibid., p. 348.
69. Titlul italian: Avverlimenti per li confessori.
70. îi mulţumesc părintelui Daniel Olivier pentru a-mi fi atras atenţia asupra acestei informaţii: Concilium tridentimim (Giirres Gasellschaft), VIII, p. 622. Ambasadorul la conciliu al ducelui de Bavaria declară într-un discurs în faţa Părinţilor (1562): „In proxima visitatione per Bavariam facla, tam frequens concubinatus reperlus fuit, ut vix inter centum ler vel quatuor inventi sint, qui aut manifesti concubinarii non

fuerint, aut clandestina matrimonia non contraxerint, aut uxores palam non duxerint". De asemenea, ambasadorul cere dreptul de căsătorie pentru preoţi, în scopul de a limita dez*. rtările clerului în favoarea protestantismului.

71. Ed. consultată aici, Paris, 1665, p. 19.
72. Ibid., id.
73. Ibid., p. 95.
74. Ibid., p. 96.
75. Ibid., p. 239—243.
76. V.-L. SAULNIER, Le Dessein de Rabelais, Paris, 1957.
77. Text citat în M. A. SCREECK, "A further Study of Rabelais's Position in the Querelle des Femmes", in Francois

Rabelais (t. VII din Travaux d'humanisme et Renaissance, p. 146).

78. J. WIER, Histoires, dispates et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infămes, sorcieres et empolsonneurs..., prima trad. franc. 1569. Ed. folosită aici, Paris, 1885: I, p. 300—303.
79. A. PARE, CEuvres, ed. P. de Tartas, Paris, 1969, în 3 voi., după ediţia din 1585: I, p. XXV.
80. Ibid., id.
81. Ibid., I, p. CXXIIII.
82. Ibid., III, p. IXCXXVII.
83. Ibid. III, p. IXCXXXV.
84. Ibid., iii, p. IXCXL.
85. Ibid., id.

8G. L. JOUBERT, Premiere ei seconde pârtie des erreurs populaires el propos vulgaires touchant la tnedecine et le regime de sânte, refutez et cxpliques. Ed. consultată aici, Lyon, 1601: I, p. 162—163.

87. Ibid., p. 163—165.
88. Zece în franceză, una în latină şi una în italiană.
89. A. TIRAQUEAU, Tractatus varii, ed. de la Lyon, 1587: „De Poenis legum temperandis aut remittendis", p. 273.
90. Pentru tot ce urmează A. TIRAQUEAU...: Ex commentaribus in Piclonum consuetudines: seclio de legibus connubialibus etjure maritali, ed. de la Lyon, 1586, în special I, 12,13,15 şi 16 şi gl. 2, 4, 5 şi 8.

91. Diciionnaire de Droit canonique, fasc. XLI, col. 1225—1275.
92. B. CHASSENEUZ, Commentarii in consuetudines ducalus Burgundiae fereque totius Galliae, Lyon, ed. din 1624;rubrica „Foemina". Cf. A. LAINGUI, La Responsabilite penale dans l'ancicn droit (XVI-e— XVIII-esilele), Paris, 1970, p. 251—253.

93. C. LE BRET, De la souoerainete du roy, de son domaine et de sa couronne, Paris, 1632, I, 4. Cf. La Femme (culegere a Societăţii Jean Bodin), II, p. 450.
94. A. de RICHELIEU, Testament politique, ed. L. Andre, Paris, 1947, p. 300—301.
95. N. REMY, Demonolatriae libri tres, Lyon, 1595. mai ales p. 125—127.
96. P. de LANCRE, L'Increduliti et mescreance du sortilâge plainement convaincue..., Paris, 1622, p. 627.
97. Refulation des opinions de Jean Wier, p. 225. Ea urmează în ediţia de la 1580 după Demonomanie des sorciers.
98. J. BOUTILLIER, Sommerurale, ed. dinl603, carte II, titlul II, p. 663.
99. Ibid., p. 374.

100. La Femme (culegere a Societăţii Jean Bodin), XII, partea a Ii-a, p. 261.
101. Ibid., p. 346.
102. J. BODIN, Demonomanie des sorciers, p. 177 B.
103. La Femme, p. 287.
104. Ibid., p. 245.

105. Ibid., id. şi Ph. de BEAUMANOIR, Coutumes de Beauvaisis, ed. A. Salman, Paris, 2 voi, 1899—1900: II, §1631.
10G. A. TIRAQUEAU, Tractatus varii, Lyon, 1587: „De poenis legum lemperandis aut remittendis", p. 273.
IOT. Pr. FARINACCI, Praxis et theorica criminalis, 3 voi.,

1606—1610: 2. 98 (cauza 10), nr. 14—15.
108. Cf. A. LAINGUI, La Responsabilii..., p. 252—253.
109. P. de LANCRE, De l'Incredulite..., respectiv p. 627 şi 41. Pentru Jean Bodin, cf. mai sus p. 331.
110. V. cu privire la acest subiect partea I din Histoire du feminisme..., de M. ALB1STUR şi D. ARMOGATHE, cu bibliografia de la slîrşitul capitolelor.
111. Cf. in această privinţă La Femme (culegerea Societăţii Jean Bodin), XII, partea a Ii-a, p. 244—252, şi J.-L. FLANDRIN, Familie, parenU, maison, sexualite dans l'ancienne societe, Paris, 1976, p. 124.
112. Bunuri lăsate de soţ nevestei sale pentru a le folosi in cazul că îi va supravieţui.
113. Fr. OLIVIER-MARTIN, Histoire du droit frangais des oriyines ă la Revolution, Paris, 1948, p. 653.
114. Ibid., p. 655.
115. L'Ecole des femmes, actul III, scena a Ill-a.
116. J. BURCKHARDT, La Civilisation..., II, p. 343.
117. Th. SMYTH, De republica anglomm, 1583, p. 18. Citat în llisloire mondiale de la femme, II, p. 417.
118. Citat în Ibid., id., şi CI. St. BYRNE: EHzabethan Life in Town and Country, London, 1961, p. 215.
119. Reiau expresia folosită de M. ALBISTUR şi D. AR MOGATHE, Histoire du ffminisme..., p. 27: „...femei-alibi, adică femei care îi autorizează pe observatorii superficiali să vorbească despre egalitatea generală între sexe".
120. G. de LORRIS şi J. de MEUNG Le Roman de la Rose, ed. F. Lecoy, Paris, 1968—1973, 3 voi. Aici, II, p. 50—52. versurile 9886—9898.
181. N. GREVY-PONS, Celibat et Nature: une controverse mediivale, Paris, (C.N.R.S.), 1975, p. 43, Ch. V. LANGLOIo, La Vie en France au Mogen Age; t. II, Paris, 1926, p. 241—290.
122. E. DESCHAMPS, (Euvres..., VII, balada MCCXCIII, p. 43.
123. Ibid.

124. Ibid.
125.
126.
127.
128.
129.
130.
131.
132.
V, balada DCCCCLXVIII, p. 235.
balada MXIX, p. 287.
Ibid., Ibid., Ibid., Ibid., Ibid., Ibid., Ibid., Ibid.,
balada DCCCCLXXXII, p. 226.
VII, p. 108.
p. 109.
întreg voi. IX.
p. 53 şi urm.
174 şi urm. 176 şi urm. 96—98.
133. Ibid., versurile 2857—2859. ..;
135. Citat în La Femme dans la litterature francaise et Ies
405 traductions en francais du XVI-e siecle, texte alese şipre-

zentate de L. GUILLERM-CURUTCHET, J.-P. GUIL-LERM, L. HORDOIR-LOUPPE, M.-Fr. PIEJUS, Lille, 1977, p. 89—99.
135. C. BEERMANN, Eine nălzlich Osterpredigt iiber dic
frommen Wcibcr, fiir alic Slăndcs-Personen, 1593, p. 3—4.
Citat în J. JANSSEN, La Civilisalion..., VI, p. 335—356.
136. K. BEINHAUS, Predigl auf das Fesi der unschuldigen
Kinder, 1617, citat în Ibld., p. 355.
137. Este vorba de D-l. Daniel Riviere. Prin „proverbe din
secolul al XVI-lea", înţeleg proverbe făcind parte dintr-o
culegere tipărită în secolul al XVI-lea. Evident că multe
din eleyeneau dintr-un trecut depărtat.
138. în aşteptarea lucrării, încă neîncheiată, a lui D. Ri
viere, împrumut acest dicton şi pe cele următoare din Livre
des proverbes francais de LE ROUX de LINCY, Paris, 2 voi.
1859. Aici, I, p. 221 (G. MEURIER, Tresor des sentences).

139. Ibid.
140. Ibid.,
141. Ibid., p
142. Ibld., p
143. Ibid.
144. Ibid.
145. Ibid.
146. Ibid.
147. Ibid.
p. 222 (GRUTHER, Recueil). *
p. 224 (Encyclopedie des proverbes). l'.
229 (Encycloptdie des proverbes). a
231 (GRUTHER, Recueil). t
p. 278 (G. MEURIER, Tresor des sentences).
id. (G. MEURIER, Tresor des sentences).
p. 220 (MERY, Histoire des proverbes). id. (La Chaussee).
161 (G. MEURIER, Tresor des sentences).
150.
151. Ibid.
siecle).
152. Ibid.
153. Ibid.
154. Ibid.
155. Ibid.
15G. Ibid.

157. Ibid.
158. Ibid.
159.
160.
143. Ibid., p. 229. Aceste două proverbe în Adages francois. 149. Ibid., p. 230. (G. MEURIER, Tresor des sentences). Ibid. id. (Proverbes communs, XV-c siecle).
id (BRUSCAMBILLE, Voyagc d'Espagne, XVI Ie
p. 231 (Proverbes communs).
p. 228 (Adages francois).

p. 222 (G. MEURIER, Tresor des sentences).
p. 220 (BOVELLES, Proverbes).
id. (G. MEURIER, Tresor des sentences). v
p. 221 (Encyclopedie des proverbes). ~'I
p. 219 (Tresor des sentences). M
Ibid.,
Ibid., Ibid.,
p. 224 (id°). X
p. 229 (BOVELLES, Proverbes). Ii.'
161. 162.
sition", XVI-e siecle). 1B3. Ibid.. p. 221 (Tresor des sentences). p. 222 (id°).
p. 225 (GRUTHER, Recueil).
Ibid., p. 225 (Moijen de parvenir, cap. intitulat
228 (Ane. Prov., XIII-e siecle). 231 (Adages francois).
Roman de Dolopathos,
165. Ibid.. p.
166. Ibid., p.
167. Ibid., II, p. 263 (id").
168. Ibid., p. 490 (HERBERS.
XIII-e siecle).
169. Ibid., I, p. 225 (Prov. gallic. XV-c siecle).
170. Ibid., p. 227 (Adages franţois).
171. Ibid., p. 221 (Encyclopedie des proverbes).
172. Ibid., p. 222 (Tresor des seniences).
173. Ibid., p. 223 (Suite aux mots dorâs de Calon).

174. Ibid., p. 228 (Adages francois).
175. Ibid., p. 231.
176. Ibid., p. 225 (Suite aux mots dore's de Caton).
177. Ibid., p. 224 (Prov. gallic, XV-e siecle).
178. Ibid., p. 223 (Suite aux mols dores de Calon).
179. Ibid., p. 222 (Tresor des senlences).
180. Ibid., p. 221 (Adages francois).
181. Ibid., p. 18 (id°).

182. Pentru tot ce urmează mă inspir din dizertaţia (Pantheon-Sorbonne 1975): La Conception de la femme dans l'estampe franţaise du XVI-e siecle, 2 voi. dactil. D-na S. MATTHEWS-GRIEGO pregăteşte pe această temă o teză de doctorat «III-ecycle. »

183. Muzeul Mayer Van der Bergh, Antwerpen.

184. Cf. despre toate acestea (cu Bibliografie) J. BAILBE, «Le theme de la vieille femme dans la poesie satirique du XVI-e et du debut du XVII-e siecle », în Bibliolheque d'humantsme et Renaissance, 1964, p. 98—119.

185. SIGOGNE, (Euores completes, ed. Fleuret et Perceau, p. 216 (Satyre contre une dame).

186. Această indicaţie şi cele care urmează după D-na S. MATTHEWS-GRIEGO.

187. RONSARD, (Euvres completes, ed. G. Cohen (La Pleiade), I, p. 451.

188. DU BELLAY, (Euvres poetiques, ed. H. Chamard, V, p. 1, 132.

CAPITOLUL XI

1. Literatura despre vrăjitorie creşte rapid. La bază se află J. HANSEN, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und C'eEnstehung der Grossen Hexenverfolgung, Miinchen-Leipzig, 1.00, şi Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn, 1901, reed. 1964, H. Ch. LEA, Histoire de VInquisition au Moyen Age, 3 voi., Paris, 1900—1902, şi Materials toward a History of Witchcraft, 3 voi., New York-London, 1957. Am mai folosit în special R. MANDROU, Magislratsetsorciers, Paris, 1968. E. \V. MONTER, „Witchcraft in Geneva 1537—1662", în Journal of Modern History, voi. XLIII, nr. 1, marsl971, p. 179—240; "Pa tterns of Witchcraft in the Jura", în Journal of Social History, voi. V, nr. 1, 1971, p. 1—25, şi Witchcraft in France and Sivltzer-land, Ithaca-London, 1976. A. MACFARLANE, Witchcraft in Tudor and Sluart England, London, 1970. K. THOMAS, Religion and the Decline of Magic, London, 1971. J.-C. BA-ROJA, Les Sorcieres et leur monde, Paris, 1972, H. R. TRE-VOR-ROPER, De la Reforme aux Lumieres, Paris, 1972. E. MIDELFORT, Witch Hunting in Southwestem Germany, 1562—1684. The Social and Iniellectual Foundalions, Stan-ford, Cal., 1972. N. COHN, Europe's Inner Demons, Sussex, Univ. Press, 1975. Am citit de asemenea în manuscris con-

 trlbuţiile D-nei DUPONT-BOUCHAT şi R. MUCHEM-

BLED dintr-o carte in curs de apariţie, Prophetcs el sor-ciers dans les Pays-Bas. Alte lucrări vor fi menţionate în momentul cuvenit. Puneri la punct loarte utile asupra pro-blematicii acestei chestiuni: P. CHAUNU, «Sur la fin des sorciers au XVII-e sicicle », în Annales, E.S.C., juillet-aout 1969, p. 885—911 şi F. SALIMBENI, "La Stregoneria del tardo Rinascimento", în Nuova Rivisla Slorica anno LX, fasc. III—IV, p. 269—334. De asemenea unele articole importante: F. RAPHAEL "Conditionnements socio-poli-tiques et socio-psychologiques du satanisme" în Revue des sciences religieuses, 1976, p. 112—156 şi A. SOMAN, «Des proces de sorcellerie au Parlement de Paris (1565—1640) », în Annales, E.S.C., juillet-aout 1977, p. 790—814.

2. Cf. mai ales pentru acest rapel istoric cele două lucrări

alelui J.-C. BAROJA, Les Sorcieres...,p. 60—95şiN. COHN, Europe's..., p. 16—59.

3. J.C. BAROJA, Les Sorcieres..., p. 76.

4. N. COHN, Europe's..., p. 211. Texte în Libri de synodalibus causis el ecclesiaslicis, ed. F. Wasserschleben, Leipzig, 1840, p. 354.

5. Conciliorum oecumenicorum decreta, ed. Alberigo, p. 233—234.

6. Despre cathari, cf. mai ales J. DUVERNOY, Le Catharisrne: la religion des cathares, Tonlouse, 1976.

7. J.-G. BAROJA, Les Sorcieres..., p. 93—94; N. COHN, Europe's..., p. 24—31. Textulbullei din 1233 în W. G. SOLDAN şi H. HEPPE, Gcschichle der Hcxenprozesse, 2 voi., Stuttgart, 1880: I, p. 161—163.

8. H. R. TREVOR-ROPER, De la Reforme..., p. 147. Texte în J. HANSEN, Quellen..., p. 17.

9. THOMAS D'AQUIN, Quodlibet, XI, 10, şi Commenl, in Job, I.

10. Toate aceste fapte amiMtite, cu referinţe, în N. COHN, Europe's..., p. 74—98, şi J.-G. BAROJA, Les sorcierea..., p. 100—101.

11. Text în J. HANSEN, Quellen..., p. 5—6.

12. E. Ch. LEA, Histoire de l'Inquisition au Moyen Age, III, p. 560—580; J. HANSEN, Quellen..., p. 315.

13. Cf— Le Manuel des inquisiteurs de Nicolaus EYMERICUS şi Francisco PENA, introd., trad. şi note de L. Sala-Molins, Paris, 1973, p. 66—71.

14. E. W. MONTER, Wilchcraft..., p. 19; R. KIECKHAFER, European Witch-Trials: their Foundations in popular and learned Culture, 1300—1500, Londra-Berkeley, 1976, p. 106—107.

15. E. W. MONTER, Witchcraft..., p. 20-—21. -l '

16. J.-HANSEN, Quellen..., p. 438—472.u

17. E. W. MONTER, Witchcraft..., p. 18.a

18. Prima ediţie tipărită: 1475.

19. E. W. MONTER, Witchcraft..., p. 24.

20. P. VILLETTE, «La sorcellerie â Douai », în Melanges de sciences religieuses, 1961, p. 129.
21. Contribuţia D-nei M.-S. DUPONT-BOUCHAT la lucra rea eolectivă, Prophetes et sorciers... 408

22. "W. MONTER, "Wilchcraft in Geneva, 1537—1662", în Journal of Modern Htslory, voi. XLIII, nr. 1, martiel971, p. 187.
23. Regrupare operată de acest autor în Witchcrafttn France and Switzerland.
24. Erik MIDELFORT, Wiich Huntlng..., p. 32, şi "Witch-craft and Religion in Sixteenth Century Germany", tn Archiv fur Reformalionsgeschichte, 1971, p. 267.
25. A. MACFARLANE, Wilchcrafl..., p. 61.
26. G. F. BLACK, "A Calendar of Cases of Witchcraft in Scotland 1510—1727", în Bull. New York Public Lib., XLI—XLII (1937—1938).
27. E. W. MONTER, "Witchcraft in Geneva", p. 186.
28. E. W. MONTER Witchcraft in France..., 1976, p. 105.
29. P. SCHWEIZER, „Der Hexenprozess und seineAnwen-dung in Zurich", în Zurcher Taschenbuch, n. F. 25 (1902), p. 1—63. J. SCHACHER, Das Hexenwesen im Kanton Luzern, nach den Prozessen von Luzern und Sursee (1400—1675), Luzern, 1947, p. XI—XIII. A. KOCHER, „Regesten zu den Solothurnischen Hexenprozessen", în Jahrbuch făr Solothurnische Geschichte, 16 (1943), p. 121—140.
30. E. W. MONTER, "Patterns of Witchcraft...", p. 5.
31. E. W. MONTER, "Witchcraft in Geneva", p. 187.
32. R. MANDROU, Magistrats..., p. 135, după mărturia Iul Nicolas Remy.
33. Contribuţia D-neîM.-S. DUPONT-BICHART la Propht-tes et sorciers...
34. E. BROUETTE, «La sorcellerie dans le cotnte de Namur au debut de PEpoque moderne, 1509—1646», în Annales de la sortate" archiologique de Namur, 48,1953—1954, p. 390—410. Satan (Etudes carmelitaines), 1948, p. 384.

35. Contribuţia lui R. MUCHEMBLED la Prophetes et sorciers...
3G. J. L. PITTS, Witchcraft and Devii Lore in the Channel Island, Guernesey 1886, p. 28—32, şi G. R. ALLEINE, "Witch Trials in Jersey", în Sociiti jersiaise, 13, 1939.
37. R. MANDROU, Magistrats..., p. 135.
38. S. CIRAC-ESTOPANAN, Los Procesos de hechiceria en la Inqmsttion de Castilia la Nueva, Madrid, 1942: nici o execuţie din 307 procese pentru vrăjitorie. îi mulţumesc foarte căl duros D-nei Benassy pentru că a acceptat să consulte această carte în Spania pentru mine.
39. J. MICHELET, La Sorciere, ed. R. Mandrou, Paris, 1964, p. 24.
40. H. R. TREVOR-ROPER, "ThePersecutionof Witches", în Horizon, noiembrie 1959, p. 29.
41. A. MACFARLANE, Wilchcraft..., p. 28—29.
42. J.-C. BAROJA, Les Sorcieres..., p. 182—225.
43. H. R. TREVOR-ROPER, De la Reforme..., p. 181.
44. Ibid., p. 207—208.
45. R. MANDROU, Magistrats..., p. 197—260. M. de CERTEAU, La Possesston de Loudun, Paris, 1970. H
46. Ch. HANSEN, Sorcellerie ă Salem, Paris, 1971.«1 .
409 47. Ibld p. 366 _ ..._ A #i«

48. H. C. MIDELFORT, Witch Hunling..., p. 89 şi 96—ft8. N. COHÎS, Europe's..., p. 254.
49. H. R. TREVOR-ROPER. De ia Reforme..., p. 193.
60. Ibid., p. 200.
51. H. C. MIDELFORT. WUch Huntlng..., p. 137. N. COHN, Europe's..., p. 254.
82. J.-C. BAROJA, Les Sorcteres..., p. 183—184.
83. A. MACFARLANE, Wilchcmţt..., p. 135.
64. Tot ce urmează după articolul lui E. BROUETTE în Satan (Etudes carmelitaines, 1948), p. 3&4—308, şi M. A. PRATT. The Attitude of the Cathollc Church towards tht wltchcraft and the allled practices of sorceUerg and magic, "Washington, 1915, p. 94—95.

85. L.-E. HALKIN, La Riforme en Brtgique sous Charles Qulnt, Bruxelles, 1957, p. 39—40.
56. Aceste exemple stnt împrumutate de la R. M.UCHEM-BLED, Prophetes et sorcters...
Sî. E. POtSLLET, Hislotre du droit penal dans le duchi de Brabant..., în memoriile premiate de Academia regală a Belgiei, t. XXXV, Bruxelles, 1870, p. 48 şi 418, J. H. LANGBE1N, Prosecuiinp Crime in the Renatssancc, England, Germany, France, Cambridge (Mass.), 1974, p. 170.
M. Text în Fr. von HOLTZENDORFF, Handbuch dos deutschen Strafrechts, 4 voi.. Berlin, 1971—1977: I, p. 87 »i urm.
89. H. R. TREVOR-ROPER, De la Reforme..., p. 185 *
60. Ibid., id.
61. BROUETTE, Satan..., p. 384—385.
«2. Aceeaşi situaţie în Franţa unde Tribunalul din Paris, punînd în acţiune procedura de apel, a încercat să tempereze excesele tribunalelor locale: A. SOMAN, «Les proces d» sorcellerie... », p. 809—812. 63. Prophites et sorciers...
M. Reproduc acest text după copia trimisă Consiliului din Luxemburg (A.E.L., Reglstrature du Conseit provincial, 1591—1599, 1° 565° la 58 v°) şi aşa cum figurează în contribuţia D-nei DUPONT-BOUCHAT, Prophetes et sorcien... Am actualizat punctuaţia.
«6. H. R. TREVOR-ROPER, De la Reforme..., p. 182--,
185. Acts of the Parliament of Scotland, II, p. 539. ■%
fef. K. THOMAS, Religion..., p. 442—443; A. MACFARLANE, Wilchcraft..., p. 14—17. *«. Ibid., p. 15. «9. H. R. TREVOR-ROPER, De la Reforme..., p. 186.
M. Ibid., td.
»1. E. "W. MONTER, Patterns..., p. 9—11.
»B. Ibid., id.
n. E. W. MONTER, ""Witchcraft in Geneva...", p. 185.
M. Prophetes et sorcieres...
ÎS. Ibid., p. 37.
M. A. SOMAN, «Les proces de sercellerle... », p. 796. 41

\0

77. Cf. L. OSBAT, «SuUe fonti per la storia del Sant'Uffi-cio a Napoli alia fine del Seicento », în Rieerche di Storia soci

ale e religiosa, ian.-iunie 1972, p. 419—429.
78. J.-C. BAROJA, ies Sorcieres..., mai ales p. 205.
79. H. R. TREVOR-^OPER, De la Riforme..., p. 149.
80. A. SOMAN, «Les proces de soreellerie... », p. 798.
81. J- BURCKHARDT, La Cwilisation..v III, p. 172.
82. E. W. MONTER, ""Witchcraft in Geneva...", p. 202—203.
83. H. R. TREVOR-ROPER, "The Persecutionoî Witches", Horizon (Noiembrie 1959), p. 59.
84. E. "W. MONTER, "Witchraft in Geneva, 1537—1662)'^ în Journal of Modern History, martie 1971, p. 185—186^
85. E. MIDELFORT, Wilch Buntlng..., p. 33. Totalul (2953) este diferit de cel dat (3229) în tabelul de la p. 350, autorul adăugind, în acest caz, execuţiilor cunoscute în urma proceselor alte condamnări la moarte semnalate de surse diverse.
86. A. REUSS, L'Alsaee au XVII-e siecle, 2 voi., Paris, 1898: II, p. 105.
87. E. W. MONTER, "Witchcraft in Jura...", p. 13.
88. E. E. MONTER, Witchcraft in France and Switzerlard, p. 105—106.
89. Pedepsele obişnuite ordonate de Inchiziţia din Noua Castilie erau admonestarea publică sau privată, posturi şl rugăciuni, lovituri de bici (maximum 100) şi exilul: S. CI-RAC-ESTOPANAN, Los Proceses..., passim.
90. H. R. TREVOR-ROPER, De laRtforme..., p. 189—203
91. J. MICHELET, La Sorct&re, în special introducerea şl cap. XI—XII.
92. A. MACFARLANE, Wilchcrafi..., p. 155 (şi întreg cap. X).
83. E. "W. MONTER, "Patterns of Witchcraft...", p. 155.
94. Prophetes et sorciers...
95. Ibid.
96. A. SOMAN, «Les proces de soreellerie... », p. 789.
97. Prophetes et sorciers...
98. E. W. MONTER, Wîtchcraft in France and Switzerland,

p. 119—120. Prophetes et sorciers... Mai bine de jumătate
dintre apelanţii care se adresează Tribunalului din Paria
lntrel565şil640 sunt bărbaţi. Fără îndoială însă că, în gene
ral, femeile erau mai puţin apte declt bărbaţii pentru a
face apel: A. SOMAN, «Lesproces de soreellerie... »,p. 7S8.
99. E. W. MONTER, Witchcraft in France and Switzerland,
p. 123.
100. Vîrsta medie a apelanţilor la Tribunalul din Paris este
de cincizeci de ani: A. SOMAN, p. 799. Dar, în acea epocă,
o femeie de cincizeci de ani era bătrînă.
*»1. E. W. MONTER, Witchcraft in France and Switzerland,
V- 121 (statistică simplificată).
W2. A. MACFrARLANE, Wi(c/icraf(...,p. 159 şi 165. 4 .„ • Prvphetes et sorciers... 1 104. Cf. notele, p«ssim..

105. In acest tabel nu apar cifrele ce se raportează la ape
lurile adresate Tribunalului din Paris între 1565 şi 1640,
pentru că nu toţi condamnaţii făceau apel. Corectîndu-1 pe
R. Mandrou, A. SOMAN a arătat că aceste apeluri erau ur-
tnate deseori de o uşurare a pedepsei. „Dacă vom lua în
Considerare, scrie el, toţi aceşti 75 de ani, vom constata
Că au avut loc 115 execuţii, adică 24 % din cele 463 condam
nări la moarte în primă instanţă şi doar 10,5% din totalul
celor 1094" apeluri făcute la sentinţele pronunţate pentru
vrăjitorie sau magie: «Les proces de sorcellerie... », p. 794.
106. E. W. MONTER, "Witchcraft in Geneva...", p. 186.
107. E. W. MONTER, "Patterns...", p. 8.
ie». Ibld., id.

109. A. MACFARLANE, Witchcraft..., p. 135.
110. E. W. MONTER, "Witchcraft in Geneva...", p. 185,
111. E. W. MONTER, "Patterns...", p. 7.
118. Ibid., id.
113. A. MACFARLANE, Witchcraft..., p. 29 şi 97 şi harta p. 32.

CAPITOLUL XII

I. In acelaşi sens, se pronunţă R. MUCHEMBLED In
Prophetes et sorcicrs..., (in introducere).

8. K. E. JARCKE, „Ein Hexenprozess", în Annalen der deutschen und auslăndischen Criminal-Rechls Pflege, voi. I, Berlin, 1828, în special p. 450 şi F. J. MONE, „Ober das Hexenwesen", în Anzeigen făr Kunde der deutschen Vorzeit, anul 8, Karlsruhe, 1839 mai ales p. 271—275 şi 444—453. Pentru tot ce urmează, N. COHN, Europe's..., p. 103—125.

3. J. MICHELET, La Sorcierc..., p. 19—20.

4. Ibid., p. 129—135 (cap. XI).

6- P. CHAUNU, «Sur la fin des sorciers... », în Annaies, E.S.C., juillet-aoflt 1969, p. 907.

6. E. LEROY-LADURIE, Les Paysans du Languedoc, I, p. 407.

7. J. FAVRET-SAADA, «Sorcjeres et Lumieres », în Criti-?ue, aprilie 1971, p. 358. Manuscrisul lucrării mele era predat editorului cînd a apărut cartea l>nei J. FAVRET-SAADA, Les Mots, la mort, les sorls. La sorcellerie dans le Socage, Paris, 1977.

8. Ediţie amplificată în douăsprezece volume, 1907—1915, N. GOHN, Europe's..., p. 108.

9. Numeroase retipăriri ulterioare.

10. M. MURRAY, The God of Witches (reedit. din 1956), p. 54.

II. Mai ales in 1969 şi 1973.

12. M. SUMMERS, The Hislory... (ed. Londra, 1973), p. XIV.

13. Torino, 1966.

14. Se mai află şi numele Abundia şi Bensozia.

15. C. GINZBURG, I Benandanti, p. 48—66; N. COHN, Europe's..., p. 210—219. J. BAROJA, Les Sorcieres..., 41

p. 79—86. B. MUCHEMBLED tmi semnalează că în 1454 autorităţile religioase din Amiens reaminteau interdicţia clasică; „Nulla mulier st nocturnii horts eqaitare cum Diana dea paganorum, vel cum 1 'erodiade seu Bizazia, ei in innumera mulierum multitudine proţiteatur". Cf. Th. GOUSSET, Ades... de la province de Reims, 4 voi., 1842—1844. Aici, t. II, p. 700.

16. G. B0N.0M0, Caccia alle slreghe. La credenza nelle sire-ghe dalsecolo XIII al XIX con particolare riţerimcnto all'Ita lia ed. a 2-a Palermo, 1971. E. de MARTINO, Morte t pianto rituale nel mondo antico, Milano, 1958; Sud e magia. Milano, 1959; La Terra del rimorso, Milano, 1961; II Mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo. Torino, 1967. L. LOMBARDI-SATRIANI, Antropologia culturale e analtai

della cultura subalterna, Messina, 1968, „Il Tesoro nascosto", lntrod. la Santi, slreghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella societă meridionale e in Sardegna, Firenze, 1971. G. de ROŞA, Vescovi, popolo e magia nel Sud. Rtccrche di storia socio-religiosa dalsecolo XVII al XIX secolo, Napoli,1971. C. GINZBURG, „Stregoneria epietâpopolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519", tu Annali della Scuola normale superiore di Pisa, s. II, XXX, 1961, p. 269—287. Cf. şi G. E. BATTISTI, La Civiltă delii streghe, Milano, 1964.

17. Storia d'Italia, I: I caratteri originali, Torino, 1972(contribuţie a lui C. GINZBURG, p. 656—658. J. DELUMEAU, Le Christianisme va-t-il mourir? Paris, p. 193—194.

18. Benedicli p. XIY, bullarium, t. I; Opera omnia, XV, Prato, 1845, p. 233—234, şi t. II, XVI, 1846, p. 319—322. îl mulţumesc părintelui Willibrord Witters pentru a-mi ti atras atenţia asupra acestor texte.

19. J.-C. BAROJA, ies sorcieres..., p. 262.

20. A. de SAINT-ANDRE (zis părintele VERJUS), Vie d« Michel Le Nobleiz, 1666, cartea V, cap. III.

21. K. THOMAS, Religion..., p. 383—385.

22. Prophetes et sorciers...

23. Gf. mai sus supra p. 242.

24. S. FREUD, Moîse et le monotheisme, trad. Iranc, Paris, 1948, p. 140.

25. CILENTO, „Luoghi di culto e religiositâ popolare in Lucania", în Ricerche di Storia sociale e religiosa, nr. 7—-8, 1975, p. 247—265.

26. Mai ales despre acest subiect N. COHN, Europe's..., p. 32—59 şi 88—125, şi K. THOMAS, Religion..., p. 512—519.

27. Apud K. THOMAS, trimit aici la Wilchcrafl and Sorcery in East Africa, ed. J. MIDDLETON şi E. M. "WINTER, 1963, p. 62—63 şi 171—172.

28. Despre credinţele în maleficii care pun în evidenţă procesele de vrăjitorie, cf. mai ales K. THOMAS, Beligion...,

p. 441—449; A. MACFARLANE, Wilchcraft..., p. 153—184)
N. COHN, Europe's..., p. 239—246; R. KIECKHEFER,
European Witch Trials..., p. 47—92; şi înainte E. DEL-
CAMBRE, Le Concept de sorcellerie dans le duchi de Lorraint

au XVI-e et au XVII-e sUcle, Nancy, 3 voi., 1948—1951, mai ales voi. II, şi R. MANDROU, Magistrats..., p. 96. Cf. şi Anagron nr. 3—4 (1973) p. 63—79 şi nr. 7—8, p. 82— 105.

29. K. THOMAS, Religion..., p. 448.

30. B. N. Paris, rezerva D. 36 955. Confessional publicat la Nantes în 1612, aici p. 21—25: „Examen de conştiinţă asupra primei porunci". Datorez această traducere D-lul M. Louis Fleuriot profesor la Universitatea din Haute-Bre-tagne, căruia Ji mulţumesc călduros.

31. atât de E. DELCAMBRE, Le Concept de sorcellerie... III, p. 213.

-32. K. THOMAS, Religion..., p. 263—264.

33. Cf. despre acest subiect A. MACFARLANE, Witch-traft..., p. 212—252 (cu bibliografie), şi L. V. THOMAS şi R. LUNEAU, Les Sages dipossâdâs, Paris, 1977, mai ales ' p. 124—129.

34. L. V. THOMAS şi R. LUNEAU, Les Sages..., p. 126— ; 127.

35. DE MARTINO, II Mondo magico, p. 135. ;

36. Le Monde du sorcler (lucrare colectivă). Paris, 1966, " p. 16.\

37. Gf. mai sus, pp. 49—52. I

38. K. THOMAS, Religion..., p. 561. '

39. Ibid., p. 560—564; A. MACFARLANE, Witchcraft..., > p. 172—173 şl 200—206; Proph&tes et sorciers...

40. J.-C. BAROJA, Les Sorcieres..., p. 229.

41. Citat de R. MANDROU, Magistrats..., p. 134.

42. Prophetes et sorciers...

43. R. MANDROU, Magistrate..., p. 135.

44. H. R. TREVOR-ROPER, De la Riforme..., p. 193—201.

45. G. BONOMO, Caccia alle streghe..., p. 291—300.

46. A. MACFARLANE, Witchcraft..., mai ales p. 138—142.
47. Citat de H. R. TREVOR-ROPER, De la Riforme..., p. 202. F. SPEE, Advis aux criminaliste..., trad. tranc. din 1660, p. 320.
48. K. THOMAS, Religion..., p. 518—519;
49. J.-C. BAROJA, Les Sorcieres..., p. 215—216. Relaction de Salazar a fost publicată în l'Annuaire de Eusko Folklore, XIII, 1933, p. 115-^-130.
50. în dezvoltarea ce urmează, folosesc mult N. COHN, Europe's..., p. 14—-59 şi subscriu întru totfcl la punctul său de vedere.
51. V. mai sus supra pp. 287—291.
62. Contribuţie a D-nei DUPONT-BOUCHAT la Prophetes et sorciers...
53. Folosesc, în paginile ce urmează, dizertaţia („maîtrise") D-nei PETIT-JEANS, La Sorcellerie en Bretagne aux XVII-e et XVIII-e siecles, Rennes, 1969. Un exemplar din La Montagne retranscris de un superior iezuit breton în 1752 se află în arhiva departamentului Ille-et-Vilaine(5 Fb). Metoda părintelui Maunoir a primit aprobarea Sorbonei.
54. Journal latin de Maunoir scris începlnd din 1671, n-a fost publicat pînă azi. Unele extrase se află în X.-A. SE- 414

JOURNfi, Histolre du vtnirable serviteur de Dieu Jullen Maunoir de la Compagnie de Jisus, Paris-Poitiers, 1885, CI. mâi ales p. 273—291.
55. J. MAUNOIR, Histoire de Catherine DanUlou, reed. de Perrot, Saint-Brieuc, 1913, p. 185.
56. J. MAUNOIR, La Montagne, partea IV, § 1.
57. Aceste sfaturi apar în prima dintre cele cinci părţi care compun La Montagne.
58. H. R. TREVOR-ROPER, De la Reforme..., p. 141.
59. Ibid., p. 139.
60. Ibid., 175—176.
61. Ibid., id.
62. Remarci pertinente în această privinţă în lucrarea lui F. SALIMBENI, „La Stregoneria nel tardo Rinascimento", p. 294—295. Asupra neo-platonismului şi magiei tn timpul Renaşterii, cf. mai ales L. THORNDIKE, A

HIstory of Magie and experimental Science 8 voi., New York, 1923—1958; D. P. WALKER, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London, 1958. E. GARIN, L'Etă naova. Ricerche di storia della cultura dai XII al XVI secolo. Napoli, 1969, p. 385—500. W. SHUMAKER, The Occult Sciences in the Renatssance, Amsterdam, 1972.
63. Şi aici putem aminti reflecţiile judicioase ale lui F. SA LIMBENI, în „La Stregoneria...", p. 308. Cf. şi E. BAT-TISTI, L'Antirinascimento, Milano, 1962, p. 153.
64. Reiau aici şi în paginile următoare unele teme din .Lecţia inaugurală" pe care am ţinut-o la College de Franoe, republicată în Le Christianisme va-t-il mourir? Paris, 1977, mal ales p. 195.
65. Cf. Th. SZASZ, Fabrtquer la folie, Paris, 1976, mal ales cap. VII.
66. Dictionnaire de SpiritualiU..., III, 1. col. 131—132.
67. A. MACFARLANE, Witchcraft..., p. 140.
68. R. MANDROU, Magistrats..., p. 134 şi 146.
69. Citat în Prophetes et sorclers...
79. Text citat de R. MANDROU, Magistrats..., p. 146, şi extras din Discours admirable d'un magieien de la viile de Mou-Uns..., Paris, 1623 (bibi. Sainte-Genevieve).
71. CI. N. COHN, Europe's..., p. 231.
72. Text tradus de A. DANET în Le Marteau des sorcieres, p. 117.
73. Ibid., p. 127.
74. J. BODIN, La D(monomanie..., p. 122 A.
75. N. REMY, Demonolatrtae librl tres, ed. din 1595, p. 125—127.
76. H. BOGUET, Dtscours exicrable..., ed. din 1627, p. 3 B| R. MANDROU, Magistrats..., p. 134.
77. BAVOUX, Hantises et diablerles dans la lerre abbatiale de Luxcuil..., p. 129.
78. Extras din Journal latincitat în dizertaţia D-nei PETIT-JEANS, La Sorcellerie en Bretagne..., p. 140.
79. CLAUDE de SAINCTES, Concile provincial des dioceses
415 de Normandle tenu ă Rouen (în 1581)... par Mgr. l'Illustris-

ti/nc et Reoerendissime Cardinal de Bombon... Rouen, p. 12.

80. Prophtles ei sorciers...

81. Acest citat şi următoarele în K. THOMAS, Religion..., p. 455.

82. Pentru totceurmează ci. J. BODIN, La Dimonomanie..., p. 165 A—192 B.

CONCLUZIE

- -■

83. H. R. TREVOR-ROPER, De la Rlţorme..., p. 196—197; R. MANDROU, Magistrats..., p. 13&—140.

1973, p. 56-;^9- fin

A Ibid P- 59—60.

„£, Ş

îi: I

Le MameL

p. 133—147

p 1857'

"*

S.

30. I6W.

X r°.

31. Ibid., 1° Xv°.

32. Mi., i' XV r°.

33. Ibli., fos XVII r* la LXXV1 r*.

34. Ibld., Jos LXXVI r° la LXXVII v".

35. Itid., {os LXXVII v° la LXXXVIII v\

36. R. BELLARMIN, Opera omnla, ed. 1869; III, De laicii,

p. 38. Citat în J. de LA SERVIERE, La Thiologle de Bellar-
mln, Paris, 1909, p. 262.
37. ROSENPLUT, Kanclonal, Olomouc,1601,p. 598—600.
Trad. îranc. de Marie-EHsabelh Ducreux care a binevoit
să-mi atragă atenţia asupra acestui text.
38. J.-M. de BUJANDA, «La censure litteraire enEspagne
au XVI-e siecle », In Canadian Journal oţ Hislorij, aprilie
1972, p. 1—15; şi „Los libros italianos en el indice espanol
de 1559", în Bibliotheque d'humanisme et Renaissance, 1972,
î>. 89—104.
39. J.-M. de BUJANDA, „La censure...", p. 12.
40. Concilioram oecumenicorum decreta, ed. Alberigo, p. 239:
„De diversils ritibus in eadem fide".
41. P.-M. GY, «La tHotme liturgique de Trente et celle
de Vatican II», în La Maison-Dieu, nr. 128,1936, p. 61—75.
42. Introducere de A. DANET la Le Marteau des sorcieres,
p. 65—67.
43. H. STROHL, Luther, sa Die et sa pensie., Strasbourg,
1953, p. 154.
44. M. LUTHER, CEuvres, IV, p. 39 (De Vautoriti tempo-
relle).
48. M. LUTHER, CEuvres, VI, p. 215 (Commenlairc sur le psaume CXVI1, 1530).
46. Pentru toată această dezvoltare, ci. J. LECLER,
HIstoire de la tolirance au siecle de la Riforme, 2 voi.,
Paris, 1955, Aici, I, p. 180.
47. Citat în ibid., p. 189.
48. Ibid., I, p. 195.
49. Ibid., I, p. 323. Largi extrase din această prefaţă in
Trăite des heritiques, Rouen, 1554.
50. Ibid., I, p. 325—326. Trailedes heretiques, ed. A. Olivet,
Geneva, 1913, p. 24—25.
51. Ibid., I, p. 319. Declaration pour maintenir la vraiefoy...,
p. 47—48. Polemica Împotriva lui Şervet reapare în l'în-
stltution chrUienne (ed. Labor et Fides), I, p. 1£2—109^
52. Ibid., I, p. 332: Traiti de l'aulorile du magistrâCe'nlM.
punition des hirUiques, Geneva, 1560, p. 311—312, ed. I în

latină, Geneva, 1554.
53. R. BELLARMIN, Operaomnia; III De laicis, 20, p. 35. Citat in J. de LA SERVIERE, La Thtologie de BtUarmin, p. 259.
54. J. LECLER, Histoire dt la tolirance, I, p. 333; Du droll de* magistrats sur leur sujets, s. 1., 1574, p. 42.

55. In legătură cu această temă istoriografică, trimit la „Lecţia inaugurală'' pe care am ţinut-o la College de France republicată în Le Christianisme va-t-il mourir?, mai ales p. 192.
56. C. GINZBURG, 11 Formaggio e i vermi, Torino, 1976, p. 146.
57. D-na PIOZZA-DONATI lucrează la o teză de doctorat («d'Etat ») despre blasfemiile şi înjurăturile italieneşti. De la ea împrumut în paragrafele ce urmează elementele referitoare la Italia. îi exprim piolunda mea grrtitudine.
58. Cf. supra, p. 385.
59. H. BAQUERO-MORENO, Tensdes sociais em Portugal na Idade Media, Porto, 1976, p. 82.*
60. MONTIÎSQUIEU, (Euvres completes (La Pleiade), 1956, p. 1552. J. HUIZINGA, Le Diclin du Moyen Age, Paris, ed. din 1967, p. 168. S. BONNET, A hue et ă dia, Paris, 1973, p. 43.
61. K. THOMAS, Religion..., p. 170. Cf. Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642—1650, ed. C. H. FIRTH şi R. S. RAIT, 1911, I, p. 1133—1136.
62. H. BAQUERO-MORENO, Tensdes sociais..., p. 84—85.
63. Dictionnaire de Thtologie catholique, t. II, Paris, 1937, art. «Blaspheme», col. 902—909. Edictul din iulie 1666 în ISAMBERT, Recueil des anciennes lois francaises, t. XVIII, p. 86—87. R. MANDROU, Magistrats..., mai ales p. 496—499.
64. B. BENNASSAR, L'Homme espagnol, Paris, 1975, p. 77.

65. E. DOUMERGUE, Calvin. Aici, t. VII, p. 121—122.

66. Citat în J. JANSSEN, La Civilisation..., VIII, p. 453.
J. ANDREA, Christliche Erinnerung nach dem Lauf der irdischen Planeten gestelli in Predigten, Tubingen, 1568.
67. Citat în J. JANSSEN, La Civilisation..., VIII, p. 454.
J. G. SIGWART, Elf Predigten von der vornehmsten und zu Jeder Zeii in der Welt gemeinsten Lastern, Tubingen, 1603.
68. Citat în J. JANSSEN, La Civtlisation..., VIII, p. 455.
A. MUSCULUS, Wtder den Flwhteufel, 1562.
69. J. CALVIN, Institution de la religion chretienne, ed. Labor et Fides, cartea a IV-a, cap. XX, p. 450.
70. J.-B. THIERS, Trăită des jeux et divertissements, 1686, p. 440. La Mort des pays de cocagne (sub coord. lui J. De-himeau), Paris, 1976, p. 1$.
71. A. VAN GENNEP, Manuel de folklore..., t. I, IV, 2, p. 1818.
72. Text reprodus în J. DESLYONS, TraiUs singuliers et nouveaux contre le paganisme du Roy-Boit, Paris, 1670, p. 258—263.
73. J. CALVIN, Opera omnia, XXXXVI, p. 32 («Sermon sur l'harmonie des trois evangfelistes »), 1562; v. şi Ibid. XXVII, p. 505 («Sermon sur le Deuteronome»), 1562. Cf. J. DELUMEAU, «Les r6formateurs et la superstition », In Coligny et son temps, Paris, 1974, p. 448—449.
74. Cf. despre toate acestea, A. VAN GENNEP, Manuel de folklore..., t. 1, IV, p. 1818—1819, Y.-M. BERCfi, Fite et rivolte, p. 149—150 şi p. 203, R. MUCHEMBLED, 418

Culture popalaire et culture des elites dans la France moderne, Paris, 1978.
75. Comunicări făcute de A. Burguiere şi Fr. Lebrun la „colocviul despre charivari", aprilie, 1977, Paris.
76. Gf. in această privinţă interdicţiile sinoadelor reformate, de ex. cel din 1617: J. DELUMEAU (sub coord. lui), La Mort des pays de cocagne, p. 119.
77. Comunicare de A. BURGUIERE la „Colocviul despre charivari".
78. Y.-M. BERCE, Fete et rtvolte, p. 145—146.

79. Ordonnances synodales du dtocese d'Annecy, t. XXIII, voi. II, p. 397—398. Mulţumesc părintelui Witters pentru a-mi li atras atenţia asupra acestui text (expus la seminarul meu).
80. A. D. du Vaucluse: 1. G. 306 f° 404. Informaţia comunicată de D-na Olry.
81. Dom BESSIN, Concilia rotomagensls provinclae, Rouen, 1717, II, p. 301 (indicaţie a părintelui Witters).
82. Ibld., p. 119 (Indicaţie a părintelui Witters).
83. A. D. VAUCLUSE: 1. G. 305 f 341. Informaţie comunicată de D-na Olry.
84. Citat de Y.-M. BERCE, FUe el revolte, p. 148. M. JOIN-LAMBERT, Annales de Normandie, 1953, p. 247—274.
85. L. DANEAU, Traitt des danses..., 1579, p. 16—33.
86. Dom BESSIN, Concilia rotomagensis provinciae, II, p. 393 (indicaţie a părintelui Witters).
87. CALVIN, Opera omnta, 10 a, citat de Fr. WENDEL, Calota, sources et ioolution de sa pensie religieuse, Paris, 1950, p. 51.
88. Memoriu de 1536 citat în J. LECLER, Histoire de la tolirance..., I, p. 253.
89. M. FOUCAULT, Histoire de la folie..., p. 73, n. 1.
90. Ibld., p. 74.
91. E. LE ROY-LADURIE, Les Paysans du Languedoc, I, p. 322.
»2. Despre toate acestea, cf. J.-P. GUTTON, La Sortiţi et les pauvres..., p. 122—157.
03. M. FOUCAULT, Histoire de la folie..., p. 70.
94. J.-P. GUTTON, La Sociiti et les pauvres..., p. 104—108.
95. Ibid., p. 113—115. A. H. DODD, Life in Elizabeth' England, ed. a 3-a, London, 1964, p. 130—133.
86. J. DELUMEAU, Rome au XVI-a siecle, Paris, 1975, p. 98—99.
37. Aceste informaţii şi cele care urmează reunite de J.-P. GUTTON, La SocUle et les pauvres..., p. 126—130.
98. M. FOUCAULT, Histoire de la folie..., p. 60—61 şi 77.
99. Ibtd., p. 64—65 şi 79—80.

100. Citat în J.-P. GUTTON, La SocUU et les pauvres...,
p. 104.
101. Citat în M. FOUCAULT, Histoire de la folie..., p. 72.
103. Citat în Ibid., p. 186.
103. Citat în Ibid., p. 83.
104. Citat în Ibid., p. 68.

1

195. Citat în J.-P. GUTTON, La Soclitt et Ies panvres..., p. 135.
106. Ibid., id.
107. Ibid., p. 133.
108. M. FOUCAULT, Histoire de la folie..., p. 88.
109. Ibid., p. 88—89, COLLET, Vie desatnt Vincent de Pani,
3 voi., Paris, 1818.
110. J.-P. GUTTON, La SoeiiU et Ies pausrts..., p. 126 şi
129—130.
111. R. MANDROU, Magistrat*..., mai ales p. 158—179.
112. K. THOMAS, Religion..., mai ales p. 641—663.
-t: *

POSTFAŢĂ

Intr-o sinteză care prezintă „faza eroică" a dezvoltării istoriografiei şi a metodelor sale în ultimii douăzeci şi şase de ani („The Past and the Present", 1981), Lawrence Stone, profesor la Princeton University, remarcă: „Faptul că istoricii au tendinţa de a pune întrebări despre trecut, întrebări ce au o importanţă directă pentru societăţile în care trăiesc, constituie un truism. în secolul al XlX-lea, elementele centrale erau constituirea naţiunii şi legea constituţională, la începutul secolului al XX-lea, dezvoltarea economică şi relaţiile dintre clase; astăzi, elementul central este mentalite, acel cuvînt francez intraductibil, însemnînd modul în care oamenii privesa cosmosul, pe ei înşişi, unul pe altul, precum şi valorile în funcţie de care îşi modelează comportamentul unul faţă de altul" (pag. 232).

Aeeastă orientare spre istoria mentalităţilor, oare a ©unoscut o extraordinară dezvoltare în ultimele patru decenii, se leagă indisolubil de prinsdpiul istoriei globale — în opoziţie cu tradiţionala istorie istorizantă sau evenimen-ţială — afirmat de istoriografia franceză în-oeptad din al doilea deceniu al secolului şi, mai sistematic, în GUTSUI deceniului al treilea, odată cu apEB-iţia revistei „Les Annales".

Făcîad examenul critic al predecesorilor şi, în mod direct, al Şcolii metodice sau pozitiviste

<G. Monod, Ch.-V. Langlois, Ch. Seignobos, S. Lavisse), Luden Febvre şi Maro Blooh formulează patru reproşuri principale. Astfel, istoria istorizantă nu se ocupă decît de documentele scrise, deci de mărturiile voluntare (decrete, scrisori, rapoarte, etc), neglijîndu-le pe cele involuntare (vestigii

arheologice, serii statistice, etc). Ea pune accentul pe eveniment, pe faptul singular survenit într-un timp scurt, cînd mai interesantă este-cuprinderea vieţii societăţilor ce se dezvăluie prin fapte obişnuite, repetate, desfăşurmdu-se în durată lungă. Această tendinţă privilegiază faptele politice, diplomatice şi militare şi neglijează faptele economice, sociale şi culturale. In consecinţă, istoria istori-zantă riscă rareori interpretări, renunţă la sinteze şi nu remarcă incompatibilitatea dintre neutralitatea ştiinţifică şi parţialitatea circumstanţială*.

„Noua şcoală", promovată de Anale, impune o altă concepţie asupra istoriei, obiectivă, prin aceea că, între altele, evită presiunea „evenimentului" prin investigare pe durată lungă, vn sinteze ample, în oare evenimentul, redus la adevăratele sale proporţii şi debarasat de confiscările circumstanţiale, este considerat la importanţa lui contextuală. Reprezentant ilustru al Şcolii Analelor, Fernand Braudel defineşte cele trei paliere pe care se situează istoria: „La suprafaţă, o istorie evenimenţială care se înscrie în timpul scurt: este o micro-istorie. La jumătate-pantă, o istorie conjunc-turală urmează un ritm mai larg şi mai lent. (.. .) Dincolo de acest recitativ al conjuncturii, istoria structurală, sau de durată lungă, pune în cauză secole întregi; . .." (Ecrits sur î'his-toire", pag. 112). Istoria mentalităţilor se înscrie la acest ultim palier.

Ca o paranteză justiţiară, e poate cazul să notăm că, sub varii aspecte, această ambiţie a istoriei globale cu care se identifică Şcoaia Ana-

* După Guy Bourde şi Herv6 Martin: „Les 6coles
hrstoriques", pp. 165—166 (Edition du Seuil, 1983).

lelor are totuşi predecesori, de n-ar fi să cităm decît exemplul notabil pe care ni-1 oferă chiar un reprezentant al Şcolii metodice, L. Bour-deau, cînd proclamă: „Aristocraţii gloriei trebuie să dispară tot mai mult în faţa importanţei mulţimilor ... Să ne ocupăm de mase." (cf. Guy Bourde, Herve Martin, op. cit.). Mai înainte, Jules Michelet, pentru care, de altfel, mulţi dintre noii istorici (R. Mandrou, de pildă) au un adevărat cult, afirmă aceeaşi voinţă de captare totală a trecutului. în prefaţa la „Istoria Franţei", pentru ediţia din 1869, el anticipează la mo*dul romantic principiul unei istorii globale: „Viaţa are o condiţie suverană şi foarte exigentă. Ea nu este cu adevărat viaţă decât în măsura în care este completă. Organele sale sunt toate solidare şi nu acţionează decît în ansamblu . .. Astfel, sau totul, sau nimic. Pentru a regăsi viaţa istorică, ar trebui s-o urmăm răbdător pe toate căile ei (sbl. ns.), sub toate formele şi în toate elementele. Şi ar mai trebui, cu o pasiune şi mai mare, să refacem şi să restabilim jocul tuturor acestora, acţiunea reciprocă a acestor forţe diverse într-o mişcare puternică ce ar redeveni viaţa însăşi". In concluzie Michelet preconizează „resurecţia vieţii integrale nu în suprafeţele ei, ci în organismele ei interioare şi profunde".

Bste adevărat că abia Şcoala Analelor va împlini acest deziderat printr-o impresionantă cuprindere a tuturor căilor, graţie unei cercetări pluri- şi interdisciplinare în durată lungă, pe care o îngăduie numai dezvoltarea contemporană şi productivă a unui întreg complex de ştiinţe şi procedee de investigare pe care şi le anexează, alcătuindu^şi un utilaj mental fără precedent: geografie, etnografie, demografie, economie, religie, sociologie, psihologie colectivă, lingvistică, informatică, etc. Astfel, prin voinţa de integrare totală a unui om total în istorie — acest „inventar al lumii", cum o numeşte Georges Duby — aceasta tinde, impli-

)3)3
19

constituie
umană

drou,

rieş.a.

lectori

^

p (Uni-

193 193 209
224
224 245 253
163 63 73
»2

în secolele XVI ţ ede
RelOrmeltae „Civilizaţia sale capxtfle' '• o percep

op

-lea

424

«5 să răspundă

ascensiune a Occidentului a elaborat o civilizaţie care s-a impus lumii întregi?", Jean De-lumeau marchează prin această earte o dată în cercetarea fenomenului renascentist. „Catolicismul între Luther şi Voltaire" (1971), „Italia de la Botticelli la Bonaparte" (1974), „Roma în secolul al XVI-lea" (1975), „Moartea Ţării Co-cagne. Comportamente colective între Renaştere şi epoca clasică" (1976) sunt urmate, în 1978, de „Frica în Occident. Secolele XIV— XVIII. O cetate asediată", a cărei apariţie a stârnit un imens interes, devenind o lucrare de referinţă, cu o largă audienţă, publicată

sau în pregătire în Italia, Iugoslavia, Spania, Japonia, Polonia, S.U.A., R. F. Germania şi România. Aceeaşi temă, în corelaţie cu motivul „păcatului", este reluată în „Păcatul şi Frica. Culpabi-lizarea în Occident Secolele XIII—XVIII" (1983). Un comentariu care îi aparţine autorului însuşi ne edifică asupra spiritului profund umanist în care a fost concepută această monumentală contribuţie la istoria mentalităţilor: „Niciodată o civilizaţie nu acordase atîta pondere culpabilităţii şi ruşinii; ca secolele XIII— XVIII. Ne aflăm aici în faţa unui fapt major pentru explicarea căreia nici un efort nu-i de prisos. A încerca să dezvolţi, într-un spaţiu şi o secţiune cronologică date, istoria păcatului, înseamnă a te plasa în inima unui univers omenesc, înseamnă a degaja dintr-o lovitură un ansamblu de relaţii şi de atitudini constitutive ale unei mentalităţi colective. înseamnă a regăsi meditaţia unei societăţi asupra libertăţii omeneşti, asupra vieţii, a morţii, a eşecului şi a răului".

„Lecţia inaugurală" cu care îşi deschide Jean Delumeau cursul la College de France, la 13 februarie 1975, este un discurs program în care îşi expune situarea teoretică şi metodologia. Intr-o privire panoramică, el evooă pe cei care, în cadrul aceleiaşi instituţii, au fost pionieri în domeniul cercetării mentalităţilor şi comportamentelor coleotive în Occidentul 420

modern — Jean Baruzi, Lucien Febvre, Marcel Bataillon şi îndeosebi Gabriel Le Bras. Meritul acestuia din urmă este acela de a fi primul, care, inspirîndu-se din sfaturile şi metodele unor Emile Durkheim, Henri Hubert şi Marcel Maus, răstoarnă perspectiva cercetării. Interogarea istoricului nu se mai limitează doar la „doctrine şi doctori" ci cuprinde, deopotrivă, mulţimile anonime, prin multiple an-ehete sociologiee oare deblochează istoriografia de religie. In aceeaşi privire panoramică, Jean Delumeau relevă importanţa, în această nouă direcţie, a cuantificărilor practicii religioase întreprinse de Pierre Goubert, care despoaie arhivele judiciare şi registrele parohiale, precum şi aceia a studiilor elaborate de Philippe Aries, Francois Lebrun şi Michel Vovelle privind comportamentele colective în civilizaţia preindustrială, aşa cum se desprind din texte medicale, cronici, testamente, relatări de epidemii, eto. El evocă de asemenea, cu gratitudine, ea factor esenţial de eficacitate, deschiderea perspectivei de cercetare pe durata lungă, datorată lui Fernand Braudel — maestrul celor mai mulţi istorici din generaţia sa.

In stadiul actual, cuprinderea globală a „trăitului" impune trei „solidarităţi" care se constituie în concepţia lui Jean Delumeau ca principii de bază ale investigaţiei.

Prima solidaritate înrădăcinează istoria în geografie, relaţie subliniată de multă vreme de Fernand Braudel şi Maurice Le Lannou. în domeniul propriilor sale preocupări Jean Delumeau o exemplifică prin modul de difuzare a celor două reforme (protestantă şi catolică), de-gajînd, sub rezerva precaută faţă de un determinism simplist, noţiunea de temperamente regionale şi chiar naţionale, solidare cu ambianţa şi cu teritoriul.

A doua „solidaritate" apropie tot mai mult
istoria de etnografie, convergenţă marcată de
antropologia structurală a lui Levi-Strauss.
427 Istoricul nu mai poate neglija imensul depozit

de „colecte" ale anchetatorilor de teren: texte „represive" (printre care procesele), descrieri de sărbători, poveşti şi legende, colinde şi cîn-tece, ritualuri de procesiuni, imagini şi obiecte ce exprimă o cultură care, înainte vreme, nu avea dreptul la cuvînt, şi eonfigurează o etno-istorie. Astfel, subliniază Jean Delumeau, „... cercetarea istorică nu se mai cantonează în studiul culturii dominante a trecutului — cea care ocupa avanscena şi se exprima amplu prin scrierea şi cărţile, prin arta şi religia oficiale. Ea se îndreaptă de asemenea, şi din ce în ce mai mult, spre o altă cultură europeană care era mai ales orală, care a fost multă vreme ocul-tată de elite şi dispreţuită de ştiinţă, ceea ce n-a împiedicat-o să-şi continue de-a lungul epocilor cariera anevoioasă şi secretă". Rezultatul este scoaterea la lumină a unei „alterităţi eul- > turale" ce ne restituie, pe lîngă modelul propus, trecutul „trăit".

In sfîrşit, cea de-a treia „solidaritate" o constituie relaţia dintre istorie şi studiul limbajelor — al cuvintelor ca şi al imaginilor şi riturilor — întrucît orice cultură se manifestă prin-tr-un vocabular şi o sintaxă, printr-o iconografie privilegiată, prin forma şi conţinutul liturghiilor sale, altfel spus, prin toate acele elemente oare ne fac să trecem de la cuvîntul individual la limbajul colectiv.
Pe tot parcursul expunerii acestor principii — redate în bună parte chiar în formulările autorului —, acesta nu omite să precizeze cu o precauţie scrupuloasă atît dificultăţile dt şi riscurile posibile pe oare le poate întîmpina cercetătorul.
In introducerea sa la „Civilizaţia Renaşterii", Jean Delumeau sugerează o profesiune de credinţă atunci cînd afirmă că îndatorirea istoricului este aceea de a înţelege înainte de a judeca. Nu ne rămîne decît să adăugăm celor trei „solidarităţi" expuse pe aceea care, credem, le înglobează şi apare atît de evident în cartea de faţă: solidaritatea implicită a istoricului cu 428

victimele inocente ale unui destm istonnn orat - o solidaritate ee refuza descurajarea, K cum însuşi Jean Delumeau o declara n Introducere, şi care asociază jnţdegeru, m U rească clialeetîcă, încrederea in P^^^^ tăţli de a-şi depăşi, prin cunoaştere, şi erorile.
MODEST MORARIU